汉译世界学术名著丛书

逻辑学

上卷

〔德〕黑格尔著





汉译世界学术名著丛书

逻辑学

上卷

〔德〕黑格尔著

杨一之译



商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

逻　辑　学

上　卷

〔德〕黑格尔著　杨一之译

商　务　印　书　馆　出　版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·155

1966年2月第1版　　开本 850×1168 1/32

1982年9月北京第5次印刷　　字数 289 千

印数 28,200 册　　印张 $13^{5}/_{8}$ 插页 4

（60克纸本）定价：1.55 元

G. W. F. Hegel

WISSENSCHAFT DER LOGIK

根据莱比锡迈纳出版社 1922 年版《黑格尔全集》第四、五卷译出

黑格尔的《逻辑学》，通称"大逻辑"，以别于《哲学全书》中的第一部分"逻辑学"，即通称的"小逻辑"。《逻辑学》共分"有论"、"本质论"和"概念论"三编，前两编合称客观逻辑，分别出版于 1812 年和 1813 年，第三编称主观逻辑，出版于 1816 年。全书三编出版后，黑格尔又着手修订，仅完成了第一编"有论"部分。

黑格尔著作共有三种全集本，即米希勒本，格罗克纳本和拉松本。中译本依拉松本的编例，以"有论"为上卷，"本质论"和"概念论"为下卷。译文亦以拉松本为主要依据，并参考了格罗克纳本。

中译本就列宁在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中所摘部分，将《列宁全集》第三十八卷的页码一一标出，以便读者查考。又为了读者查对列宁所据米希勒本德文原文的便利，本书逐页加注了这个版本的页码；另编米希勒本和拉松本页码对照表，分别附于上下卷的编末。

汉译世界学术名著丛书
出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

编者前言

毛主席号召我们读几本哲学史。

根据这两年来读西方哲学史的经验，在读史的同时，还要读一点哲学原著，才能更深入地了解哲学战线上的两军对战。黑格尔的《逻辑学》，是不少读者要读的一本。黑格尔的著作，十分晦涩难懂，《逻辑学》一书更是如此。这次重印《逻辑学》上卷，我们对这本书试作一点粗浅的评介，以供初读者参考。译者后记仍按初版时的安排，将置于下卷卷末。

黑格尔（1770—1831）是德国古典唯心主义哲学的最大代表。他在批判康德的不可知论的基础上，创立了庞大的客观唯心主义体系，以唯心主义的思维与存在同一说为根据，主张客观事物是可知的。黑格尔对康德的批判，一方面比康德走上更彻底的唯心主义；一方面却又发展了康德的辩证法思想。在马克思以前，黑格尔算是哲学史上第一个最系统地阐述辩证法的哲学家。所以，在黑格尔的唯心主义哲学体系中，包含了“合理的内核”，这就是辩证法。当然，黑格尔的辩证法是唯心主义的辩证法，是头脚倒置的辩证法，在它原来的形式上，是完全不中用的。其所以说黑格尔的辩证法中有“合理的内核”，是因为他实际上猜测到了客观事物的辩证法。马克思和恩格斯在创立无产阶级的科学世界观——马克思

主义哲学时，曾利用了黑格尔哲学的成果，批判地改造了黑格尔的辩证法，从黑格尔的唯心主义秕糠中清理出“**深刻真理的内核**”。遵循毛主席关于“**认真看书学习，弄通马克思主义**”的教导，我们要深刻理解马克思主义哲学，就必须深入领会马克思主义经典作家对黑格尔哲学所作的分析和批判。

黑格尔的唯心主义哲学，和宗教唯心主义在本质上是一样的，宗教是赤裸裸地讲上帝创造世界，黑格尔则讲“绝对精神”外化为自然。黑格尔所说的“绝对精神”，实际上就是宗教所说的“上帝”。黑格尔认为，在自然界和人类社会没有出现以前，就有一种精神性的东西存在，他把它称之为“绝对精神”。黑格尔是反对形而上学的，这个“绝对精神”决不是僵死的、不变的，而是处在运动、发展状态之中。黑格尔的哲学体系，就是对“绝对精神”发展过程的描述。他把“绝对精神”的发展过程分为三个基本阶段，即：逻辑阶段、自然阶段和精神阶段，因此，他的哲学体系，相应地也分为三个部分，即：“逻辑学”、“自然哲学”和“精神哲学”。黑格尔哲学的精华，即他的辩证法，主要就表述在“逻辑学”中。列宁说：“**黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法，——这是绝妙的。**”

黑格尔的《逻辑学》就是讲的“绝对精神”自我发展的第一阶段。在这个阶段里，“绝对精神”还没有外化为自然，人类则更没有出现，它纯粹是抽象的逻辑概念。它的运动、发展表现为由一个纯粹抽象的概念，转化、过渡到另一个纯粹抽象的概念。在整个逻辑阶段，又分作三个发展段落，首先是“有”，其次是“本质”，最后是“概念”，所以，《逻辑学》也就分为三章：“有论”、“本质论”和“概念论”。

“有”是黑格尔体系中头一个概念，是“逻辑学”的起点，是“绝对精神”自我发展的开端。“有”也译作“存在”，黑格尔在这里所讲的“有”或“存在”，和我们唯物主义哲学中所讲的物质的存在，完全不是一回事，它是一种纯粹抽象的、沒有任何内容的概念。这个“有”是绝对空虚的，毫无任何规定性的，全然不具体的，所以，“有”也就等于“无”。黑格尔就是这样来推演的。于是，他由“有”的概念推论到它的对立面——“无”的概念。“有”与“无”既是对立的，又是统一的，“有”与“无”的统一，便是“变”，或译作“生成”。“变”是比“有”与“无”更高的概念。

“变”的结果，使原来毫无规定性、极不确定的东西，开始具有一定的特性，从而可以依它的规定性与别的东西明显地相区别开来，也就是说，“变”的结果，使这个东西具有一定的“质”。这样，黑格尔就从“变”这一概念引伸出了“质”的概念。“质”又过渡到它相反的概念——“量”，比“质”和“量”更高一级的概念是“度”，“度”是“质”和“量”的统一，是有质的量。“度”是“有论”中最高的概念、范畴。

从“有论”中最后一个概念“度”如何转化到下一个概念，以及第二基本阶段“本质论”和第三基本阶段“概念论”中逻辑概念是怎样推演的，在这里不一一赘述。黑格尔对于“绝对精神”的发展，有一套公式，即正、反、合三段式，黑格尔的全部逻辑学，都是按照这个三段式来推演概念发展的序列的。“绝对精神”发展的第一基本阶段“逻辑阶段”是正；第二基本阶段“自然阶段”是反；第三基本阶段“精神阶段”就是合。再以第一基本阶段“逻辑阶段”中三个段落来说，第一段落“有”是正；第二段落“本质”是反；第三段落“概念”

就是合。而在“有论”中，“质”是正；“量”是反；“度”就是“合”，如此等等，一直按这个三段式推演下来。黑格尔是唯心主义者，在他看来，概念以及概念与概念之间的联系，都不是客观事物所固有的本质和联系，都不是从客观现实中抽引出来的，而是先于客观事物就存在的、自我发展着的精神，显然，这是极其荒唐的。马克思主义哲学告诉我们：客观事物有它自身的不以精神、意志为转移的联系、发展过程，人的概念以及概念与概念之间的联系，都不过是客观现实在人脑中的反映。所以，黑格尔的庞大的唯心主义体系是完全反科学的、反唯物主义的。他到处套用正、反、合三段式，有些概念间的联系，极其牵强，甚至无法自圆其说，在“自然阶段”中，有些概念的推演，尤其令人难于捉摸。

黑格尔从根本上颠倒了存在决定意识的关系，他在概念推演中，也带有很大的主观随意性，但是，我们不能因此把黑格尔的哲学看成纯粹出于他的主观思辨。黑格尔的唯心主义，实际上不过是现实的颠倒、歪曲反映而已。黑格尔对人类社会领域，作过深入的研究，恩格斯指出：黑格尔“**力求找出并指出贯穿这些领域**（指社会历史领域——引者）**的发展线索**”；十八世纪以来自然科学的巨大发展和成就，也是黑格尔进行哲学概括的对象，《逻辑学》中引用了大量的自然科学事例和数学材料，足以证明这一点。所以，列宁曾指出：“**在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’，然而是事实！**”列宁的这段话，当然不能误解成黑格尔的《逻辑学》竟是唯物主义的，而是指黑格尔的著作里，数《逻辑学》一书中阐述自然界和社会历史领域中事物的客观辩证法为最多。

的确，摒除黑格尔的客观唯心主义体系，就他对“绝对精神”自我发展的辩证思想来说，确有“**令人惊奇的丰富思想**”。黑格尔的体系，好比“建筑物的骨架和脚手架”，我们只要不是无谓地停留在脚手架前面，而是深入到“大厦”里去，就会发现“无数的珍宝”。恩格斯说：“**这些珍宝就是在今天也还具有充分的价值**”。

马克思主义经典作家对黑格尔的辩证思想，有许多高度的评价，在这里不可能一一引述。从经典作家的评价中，我们可以看到黑格尔的如下一些辩证思想：一、关于运动、发展和内在联系的思想。黑格尔认为一切都处在不断运动、变化之中；他反对形而上学把事物看成是孤立、静止的。在他表述“绝对精神”的发展过程中，都贯穿了相互联系、相互转化的思想，每一过程、每一环节和每一个方面，都不是固定不移的，都不是孤立自在的，概念与概念之间彼此都有内在的联系，由一个转化到另一个，都有必然的联系。黑格尔的发展观，是有规律的。二、尤为可贵的，也是最击中形而上学要害的是，黑格尔认为运动、发展的源泉，在于事物的内在矛盾；而不是如形而上学所认为的是外力的推动。我们从《逻辑学》这本书中，可以看到，黑格尔在表述“绝对精神”发展过程中的每一阶段和每一环节，它们本身都包含着内部的矛盾；概念间的转化和推演，都是由于概念的自我矛盾运动而转化、发展的。例如：“有”这一概念，其所以转化为“无”这一概念，并非在“有”之外还存在着一个跟“有”并无内在联系的外力，把“有”推动了转化到“无”去的，而是由于纯粹抽象的、毫无规定性的“有”，其本身就已经蕴藏着跟它自身相反的“无”的因素的缘故。在黑格尔的时代，虽然形而上学的思想方法已经被打破缺口，自然科学的发展，大量地证明了自然

过程的辩证发展，但是当时形而上学还是占居统治地位。形而上学根本不理会矛盾观念，认为矛盾是不可思议的，他们的公式是："是就是是，否就是否，其余都是鬼话"，而黑格尔则坚持矛盾观点，认为矛盾决不是什么反常，而是正常的，是推动一切自我运动的源泉。三、黑格尔提出了从量变到质变的思想，揭示了由一种质态到另一种质态之间相互转化的规律。黑格尔认为，量变是渐进性的运动，量变在一定限度内并不影响质，但是，量变积累到一定程度时，就会引起质的突然变化，质变表示渐进的运动的中断，使事物出现飞跃式的发展。黑格尔的这一发展观，从根本上打击了把运动归结为纯粹是量变的形而上学观点。四、黑格尔认为眞理是过程，眞理是具体的，认识是由浅入深，不断深化和具体的。黑格尔惯用的"否定"这个术语，和形而上学所说的"否定"涵义是不一样的。黑格尔所说的否定，并不是简单的摒除、抛弃，而是扬弃；他所说的否定，有继续和提高的意思，有保留原来合理的成分，而超过原有的涵义。"绝对精神"在发展过程中，经过一系列的否定；每经一次否定，概念就深化一步，内容也更具体。眞理就是这样的长河，是一个过程，是历史的、具体的。黑格尔认为"绝对精神"的自我发展过程，也就是它自我认识的过程，所以他表述的逻辑发展过程，实际上就是认识的不断深化、具体的过程。这样，黑格尔就在唯心主义的形式下把逻辑、认识论和辩证法统一起来。

深入地剖析黑格尔哲学的"合理的内核"，是马克思主义经典作家对德国古典哲学实行深刻的革命变革的重要组成部分。我们根据经典作家对黑格尔辩证法的评价，在上面所归纳的这些看法，远未能全面介绍马克思主义经典作家对黑格尔辩证法的革命批

判。

黑格尔哲学本身就是矛盾的统一体，是唯心主义体系与辩证方法的矛盾统一。他的客观唯心主义体系，反映了他保守的、反动的一面；他的辩证方法，反映了他有革命、进步的一面。在体系与方法的矛盾中，黑格尔往往总是迁就他的体系，而束缚住辩证法。恩格斯说：黑格尔"**革命的方面就被过分茂密的保守的方面所闷死**"。按照黑格尔的方法，原应得出这样一些革命的结论：矛盾运动是绝对的，眞理是包括在无限的认识过程之中的；但是，黑格尔的辩证法是不彻底的，他所说的矛盾运动只是在一定的阶段内进行，他把矛盾的统一看成是绝对的，而把矛盾的斗争看成是相对的，最后矛盾还是调和了。他的发展观点，也就以宣布他自己的"全部教条内容"为"绝对眞理"而最终陷入形而上学。

黑格尔哲学是十九世纪初德国资产阶级的意识形态。黑格尔哲学其所以如此矛盾，这是和当时德国资产阶级所处的矛盾地位分不开的。在西欧，德国落后于英国和法国，到十九世纪上半叶，德国资产阶级革命还不成熟，而工人阶级已逐步形成独立的政治力量。德国资产阶级一方面有反封建的革命要求；一方面又极端仇视和害怕人民群众，德国资产阶级的这种两面性，在黑格尔哲学中典型地表现出来。恩格斯是这样评价黑格尔这个人的：他在他自己的领域，也就是哲学辩证法的领域，是"**奥林帕斯山上的宙斯**"；在政治上，则沒有完全脱去"**庸人气味**"。

恩格斯说：黑格尔的整个学说，"**给各种极不相同的实践的党派观点都留下了广阔的活动场所**"。在黑格尔死后，黑格尔学派的解体中，分化为：有代表反动的、保守的老年黑格尔派，他们继承黑格尔唯心主义的衣钵；还有代表革命的、急进的青年黑格尔派，他

们继承黑格尔的辩证法，力图推动德国资产阶级革命。马克思和恩格斯早年一度参加青年黑格尔派，这两位革命导师在十九世纪四十年代完成了批判改造包括黑格尔哲学在内的德国古典哲学的工作，在亲身参加和总结无产阶级革命运动的基础上，创立了马克思主义哲学——辩证唯物主义和历史唯物主义，宣告了旧哲学的终结，这是哲学上的根本变革。马克思主义产生以后，在批判和继承黑格尔哲学方面，两条哲学路线的斗争并沒有结束。资产阶级的反动哲学流派和形形色色的修正主义者，总是死抱着黑格尔的唯心主义体系不放，或是歪曲黑格尔的辩证法，借以攻击马克思主义。伟大革命导师列宁在与这些反动哲学作斗争中，进一步透彻地批判研究了黑格尔的辩证法，继承、捍卫和发展了马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义。伟大领袖毛主席在总结我国革命和世界无产阶级革命经验的基础上，又在新的历史条件下进一步继承、捍卫和发展了马克思列宁主义。事实证明，只有无产阶级才能眞正批判地继承黑格尔的哲学遗产。而沒落的资产阶级以及一切新老修正主义者，出于他们的反动本性，总是反对或者歪曲唯物论和辩证法，借攻击黑格尔的辩证法来攻击马克思主义。我们一定要遵循毛主席的教导，**“认真看书学习，弄通马克思主义”**，批判修正主义，批判资产阶级世界观。我们在研读黑格尔这部著作中，要紧紧遵循经典作家对黑格尔哲学的分析和批判，深入学习和掌握唯物辩证法，使辩证法这个“革命的代数学”眞正成为我们亿万革命人民手中反修防修、巩固无产阶级专政的强大思想武器。

商务印书馆编辑部

1973年10月

上卷目录

第一部　客观邏輯

第一編　有論

(III, 3—4)*

第一版序言

近二十五年来，哲学思想方式在我們之間所遭受的全部变化，和这时期中精神的自觉所达到的較高的观点，至今还对邏輯的形态很少有什么影响。

在这段时期以前，那种被叫做形而上学的东西，可以說已經連根拔掉，从科学的行列里消失了。什么地方还在发出，或可以听到从前的本体論、理性心理学、宇宙論或者甚至从前的自然神学的声音呢？例如，关于灵魂的非物质性，关于机械因和目的因等研究，哪里还有人对它发生兴趣呢？过去关于上帝存在的证明，也只是就历史而言，或是为了修身养性和勗勉性情，才被引用。对于旧形而上学，有的人是对内容，有的人是对形式，有的人是对两者都失掉了兴趣；这是事实。假如一个民族觉得它的国家法学、它的情思、它的风习和道德已变为无用时，是一件很可怪的事；那么，当一个民族失去了它的形而上学，当从事于探討自己的純粹本质的精神，已經在民族中不再眞实存在时，这至少也同样是很可怪的。

康德哲学的显豁的学說，认为**知性不可超越經驗**，否則认識能力就将变成只不过产生**脑中幻影的理論的理性**；这种学說曾經从科学方面，为排斥思辨的思維作了論证。这种通俗的学說迎合了

---

* 为了便于讀者查对原书，现将《黑格尔全集》1833年米希勒版第三卷的頁碼标注在本书靠近訂口的括弧內。列宁《哲学笔記》中《黑格尔<邏輯学>一书摘要》所注第三卷的頁碼就是指米希勒版的頁碼的。——編者

近代教育学的叫嚷，迎合了眼光只向当前需要的时代必需；这就是说：正如经验对于知识是首要的，而理论的洞见对于公私生活中的干练精明，则甚至是有害的，实际练习和实用的教养，才是基本的、唯一要得的。——科学和常识这样携手协作，导致了形而上学的崩溃，于是便出现了一个很奇特的景象，即：**一个有文化的民族竟没有形而上学**——就象一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样。——神学过去是思辨的神秘和还是附庸的形而上学的监护者，它已经放弃了这门科学，以换取情感，换取实际——通俗的和只夸见闻的历史的东西。和这种变化相应的，是：那些孤独的人们，被他们的同胞所抛弃，被隔绝于世界之外，而以沉思永恒和专门献身于这种沉思的生活为目的——不是为了有用，而是为了灵魂的福祉，——那样的人们消失了；这种消失，从另一方面看来，本质上可以看做和前面所说的，是同一现象。——于是，在昏闇被驱散以后，也就是返观内照的、幽暗无色的精神劳作消散以后，存在好象化为欢乐的花花世界了，大家知道，花沒有是**黑色的**。

逻辑的遭遇，还不完全象形而上学那样糟糕。*说人们由逻辑而**学习思维**，这一点从前被认为是逻辑的用处，从而也被认为是它的目的——正好象人们要由研究解剖学和生理学才学会消化和运动一样，——这种偏见久已被打破了，实用的精神替逻辑设想的命运，当然也不比它的姊妹[①]更好。虽然如此，大约由于一些形式上

① 指形而上学。——译者

* 参看《列宁全集》，第38卷，人民出版社1959年版，第83页。以下只注页码，不重列书名和卷数。《哲学笔记》摘述的文字不尽与原书一致，可供对照参考的文句和段落，一律只注起处，不注讫处。此项参看的页码概排在本书各页的最下端。——译者

的用处之故，邏輯还被容許在科学之列，甚至被保留为公共課程的对象。不过，这較好的运气只是表面的；因为邏輯的形态和內容，仍然与悠久传統所遺留下来的一样，但在流传中却愈益澆薄了；而在科学中以及在現实中生长起来的新精神，还沒有在邏輯中显出痕迹。但是，假如精神的实质形式已經改变，而仍然想保持旧的教育形式，那总归是徒劳；这些旧形式是枯萎的树叶，它們将被从根株发生的新蓓蕾挤掉。

漠視这种一般的变化，即使在科学中，也終于不行了。新的观念，甚至在反对者当中，也不知不觉地成为流行而熟习的了，尽管他們对这些新观念的来源和原則，继續表示冷漠和反对，但是他們不能不同意它們的結果，也不能抗拒这些結果的影响。对于他們的愈益不重要的否定态度，他們除了附和新观念方式而外，就毫无其他办法，来給予肯定的意义和內容。

另一方面，一个新創造所借以开始的酝酿时期，好像已經过去了。这样的新創造的最初現象，总是对旧原則的继續系統化，抱狂热的仇視态度，这也一部分是害怕自己迷失于事物万殊的广漠无涯之中，一部分則是对科学成就所要求的劳作有些畏縮，而在需要这样的成就时，便先去抓一种空洞的形式主义。材料加工和提炼的要求，于是便更加迫切了。这是一个时代在形成中的一个时期，和个人的生长一样，那里的主要事情，就是要获得并保持含蘊而未展开的原則。但这里有較高的要求，就是使原則成为科学。

无論科学的实质和形式，在其他方面曾經发生过什么，*那构

---

* 参看第83頁。

成眞正的形而上学或純粹的思辨哲学的邏輯科学，却至今仍然很被忽視。我对这門科学及其立場进一步所了解的东西，已經在**导論**里先行陈述过了。如果多年的工作也还不能够給予这种企图以更大的完滿，那是因为，这門科学又一次有从头做起的必要，对象本身的性质以及我們所着手的改造缺乏可以利用的已有成績，这一切，想来可以得到公平裁判者的鉴察吧。基本观点是对科学研究，根本要有一种新的概念。哲学，由于它要成为科学，正如我在别处說过的，①*它既不能从一門低級科学，例如数学那里借取方法，也不能听任內在直观的断言，或使用基于外在反思的推理。而这只能是在科学认識中运动着的**內容的本性**，同时，正是內容这种**自己的反思**，才建立幷产生**內容的規定**本身。

知性作出規定幷坚持規定；**理性**是否定的和**辯证的**，因为它将知性的規定消融为无；它又是**肯定的**，因为它产生**一般**，幷将**特殊**包括在內。正如知性被当作从一般理性分出来的某种分离物那样，辯证的理性通常也被当作从肯定的理性分出来的某种分离物。但是，理性在它的眞理中就是**精神**，精神是知性的理性或理性的知性，它比知性、理性两者都高。精神是否定物，这个否定物既构成辯证理性的质，也构成知性的质；——精神否定了单純的东西，于是便建立了知性所确定的区别；而它却又消解了这种区别，所以它是辯证的。但是精神幷不停留于无这种結果之中，它在那里又同

① 《精神現象学》第一版序言。——[哲学的]眞正的实現是方法的认識，而且在邏輯本身中有它的地位。——1831年黑格尔原注

* 参看第 83 頁。

** 参看第 84 頁。

样是肯定的，从而将前一个单純的东西重新建立起来，但这却是作为一般的东西，它本身是具体的；并不是某一特殊的东西被概括在这个一般的东西之下，而是在进行規定及規定的消融中，那个特殊的东西就已同时規定了自身。这种精神的运动，从单純性中給予自己以規定性，又从这个規定性給自己以自身同一性，因此，精神的运动就是概念的內在发展：它乃是认識的絕对方法，同时也是內容本身的內在灵魂。——我认为，只有沿着这条自己构成自己的道路，哲学才能够成为客观的、論证的科学。——我在《精神現象学》里，曾試图用这种方式来表述**意識**。意識就是作为具体的而又被拘束于外在的知的精神；但是，这种对象①的前进运动，正如全部自然生活和精神生活的发展一样，完全是以构成邏輯內容的**純粹本质**的本性为基础的。意識，作为显現着的精神，它自己在途程中解脫了它的直接性和外在具体性之后，就变成了純知，这种純知即以那些自在自为的純粹本质自身为对象。它們就是純思維，即思維其本质的精神。它們的自身运动就是它們的精神生活，科学就是通过这种精神生活而构成的，并且科学也就是这种精神生活的陈述。

这里所指出的，就是我称之为“精神現象学”的那种科学与邏輯的关系。——至于外在的編排，原定在《科学体系》②第一部分（即包含“現象学”的那一部分）之后，将继之以第二部分，它将包括

① 对象，指意識。——譯者

② （班堡和武茨堡，哥布哈，1807年。）这个名称于下次复活节出版的第2版中，将不再附上去。——下文提到的計划第二部分，包括全部其他哲学科学，我从那时以后，就改用《哲学全书》之名問世，去年已出至第3版。——1831年黑格尔原注

邏輯学和哲学的两种实在科学，即自然哲学与精神哲学，而科学体系也就可以完备了。但是邏輯本身所不得不有的必要扩充，促使我将这一部分分别問世；因此，在一个扩大了的計划中，《邏輯学》构成了《精神現象学》的第一續編。以后，我将继續完成上述哲学的两种实在科学的著作。——这本《邏輯学》的第一部以“有論”为第一卷；第二卷“本质論”是第一部的第二部分，亦已付印；第二部将包括“主观邏輯”，或說“概念論”。

1812年3月22日于紐伦堡

第二版序言

这里所出版的是《邏輯学》第一卷，在修改时，我既完全意識到对象本身及其闡述之困难，也完全意識到写第一版时所带来的缺点；尽管我在多年进一步研究了这門科学以后，曾努力弥补这些缺点，但是我觉得仍然有足够的原因，要請求讀者原諒。作这种請求的理由，首先就是根据这种情况，即，在以前形而上学和邏輯中所找到的內容，主要都只是一些外表的材料。形而上学和邏輯虽然曾有过普遍而經常的研究，后者甚至直到今天还仍然如此，但是这样的工作很少涉及思辨方面，那不如說在大体上，仅仅是重复同样材料，时而变得很空疏以至于瑣屑肤浅，时而又是重新大量搬弄积年陈貨；所以，虽然經过这样的、常常仅只是机械的努力，而哲学的內容并不曾能够得到益处。因此，*对思想的王国，作哲学的闡述，即是說从思維本身的內在活动去闡述它，或說从它的必然发展去闡述它，也是一样，这必定是一件新事业，必須从头做起；但是那些已經获得的材料，熟知的思想形式，也应当看做是最重要的范例，甚至是必要的条件和值得感謝的前提，即使它們不过是时而这里、时而那里、提供一条不絕如縷的綫索或一些沒有生命的骨骼，甚至还是杂乱无章。

思維形式首先表現和記載在人的**語言**里。人兽之别就由于思

---

* 参看第 85 頁。

想，这句話在今天仍須常常記住。語言滲透了成为人的內在的东西，滲透了成为一般观念的东西，即滲透了人使其成为自己的东西的一切；而人用以造成語言和在語言中所表現的东西，无論較为隐蔽、較为混杂或已經很明显，总包含着一个范疇；邏輯的东西对人是那么自然，或者不如說它就是人的特有本性自身。*但是，假如人們把一般的自然作为物理的东西，而与精神的东西对立起来，那么，人們一定会說，邏輯的东西倒是超自然的，它滲透了人的一切自然行为，如感觉、直观、欲望、需要、冲动等，并从而使自然行为在根本上成为人的东西，成为观念和目的，即使这仅仅是形式的。**一种語言，假如它具有丰富的邏輯詞汇，即对思維規定本身有专門的和独特的詞汇，那就是它的优点；介詞和冠詞中，已經有許多属于这样的基于思維的关系；中国語言的成就，据說还簡直沒有，或很少达到这种地步；这些分詞是很有用的，只不过比字头字尾之类較少分离变化而已。重要得多的，是思維規定在一种語言里表現为名詞和动詞，因而打上了客观形式的标記；德国語言在这里比其他近代語言有許多优点；德語有些字非常奇特，不仅有不同的意义，而且有相反的意义，以至于使人在那里不能不看到語言的思辨精神：碰到这样的字，遇到对立物的統一(但这种思辨的結果对知性說来却是荒謬的)，已經以素朴的方式，作为有相反意义的字出現于字典里，这对于思維是一种乐趣。因此，哲学根本不需要特殊的术語；它固然也須从外国語言里采用一些字，这些字却是通过使用，已經在哲学中取得公民权了——在事情最关重要的地方，矯情

* 参看第 86 頁。

** 参看第 85 頁。

排斥外来語以求本国語純洁，这种作风是最沒有地位的。——一般地說文化上的进步，特殊地說科学上的进步，都使較高級的思維关系逐漸显露，或至少将这些关系提高到更大的普遍性，从而引起更密切的注意；即使是經驗的和感性的科学，也是如此，因为它們一般地都是在最习見的范疇（例如全体与部分，事物及其属性等）之內活动。*例如在物理学里，假如說“**力**”这一思維規定曾居統治地位，那么，“**两极性**”这一范疇在近代却起了最重要的作用，而且它已 à tort et à travers [不管好歹]，侵入一切領域，以至于光学——它是一种区别的規定，在这种区別里，被区別者是联系而**不可分**的，——在这样的方式之下，一种規定性，例如力，它所借以保持其独立性的那种抽象形式，即同一性形式，消逝了；而規定的形式、区別的形式，它同时又作为一个留在同一性中的不可分离者，出現了，并且成了流行的观念：这样的事实有无限的重要。自然观察的对象以实在而牢固，这种观察通过实在，本身带来了这样强制性的东西，要确定在观察中不再能忽視的范疇，即使这些范疇与其他也同样有效范疇极不一貫，并且这种强制性的东西不容許像在精神事物中那样較易出現从对立到抽象、到普遍性的过渡。

但是，**邏輯的对象及其术語，虽然在有教养的人中間，几乎是人所熟知的东西，而**熟知的东西**，正如我在別处說过，① 并不因此就是**眞知**；假如还要研究熟知的东西，那甚至会使人不耐煩，——

① 《精神現象学》：“熟知的东西所以不是眞正知道了的东西，正因为它是熟知的。”商务印书館1960年版，第20頁。——譯者

* 参看第85頁。

** 参看第86頁。

还有什么比我們口里說出的每一句話都在使用的那些思維規定更为熟知的嗎？关于从这种熟知的东西出发的认識过程，关于科学思維与这种自然思維的关系，指出其一般环节，这就是这篇序言所要做的事；有了这些，再連同以前导論中所包含的东西，就足够对邏輯认識的意义，給予一个一般观念；这样的一般观念，是人們在想要知道一門科学的內容本身是什么以前，首先要求具有的。

*思維形式，在质料中时，它們是沉沒在自觉的直观、表象以及我們的欲望和意願之內的，或者不如說，沉沒在带有表象的欲望和意願之內的——沒有人的欲望或意願是沒有表象的，——使思維形式从质料中解脫出来，提出这些共相本身，并且使其成为考察的对象，像柏拉图、尤其是像以后亚里士多德所作的那样，这首先应被认为是一种了不起的进步；这是认識共相的开端。亚里士多德說："只有在生活的一切必需品以及属于舒适和交通的东西都已大体具备之后，人們才开始努力于哲学的认識。"① 他以前还說过："数学在埃及成立很早，因为那里的祭司等級早就处于有閑的地位。"②——事实上，从事純粹思維的需要，是以人类精神必先經过一段遙远的路程为前提的；可以說，这是一种必須的需要已經滿足之后的需要，是一种人类精神一定会达到的无所需要的需要，是一种抽掉直观、想像等等的质料的需要，亦即抽掉欲望、冲动、意願的具体利害之情的需要，而思維規定則恰恰掩藏在质料之中。在思

① 亚里士多德：《形而上学》，A 2，982b。——原編者注（参看商务印书館中譯本，第5頁。——譯者）

② 同上，A 1，981b。——原編者注（参看商务印书館中譯本，第3頁。——譯者）

* 参看第86頁。

維达到自身并且只在自身中这样的宁靜領域里，那推动着民族和个人的生活的利害之情，便沉默了。亚里士多德对于这一点又說："人的天性依賴于許多方面，但是这門不求实用的科学，却是唯一本来自由的，它因此便好像不是人的所有。"①—— 一般說来，哲学还是在思想中，和具体对象，如上帝、自然、精神等打交道，但是邏輯却完全只就这些对象的完全抽象去研究它們本身。所以这种邏輯常常首先是属于青年的課程，因为青年还沒有被牵入具体生活的利害之中，就那些利害說，他們还生活在閑暇中，并且只是为了主观的目的，他們才須从事于获得将来在那些利害的对象中进行活动的手段与可能——而且从事于这些对象，也还只是理論上的。和上述亚里士多德的观点相反，邏輯科学被看做是**手段**，致力于这种手段是一种临时性的工作，其場所是学校，继学校而来的，才是生活的严肃与为眞正目的的活动。*在生活中，范疇才被**使用**；范疇从就其本身而被考察的光荣，降低到为創造和交换有关生活內容的表象这种精神事业而**服务**，—— 一方面，范疇通过其一般性而作为縮写之用；——因为像战役、战爭、人民或海洋、动物等表象，自身中都包括了无数的外部存在和活动的細节，而上帝或爱等这样的表象的单純性中，又概括了无数的表象、活动、情况等等！——另一方面，范疇可作进一步規定并发現**对象关系**之用，但是这样一来，却使参預这种規定和发現的思維，其內容与目的、正确性与眞理都完全依賴于当前事物，而不把决定內容的效力归于思維規定

① 亚里士多德：《形而上学》，A 2，982b。——原編者注（参看商务印书館中譯本，第5頁。——譯者）

* 参看第86—87頁。

本身。这样的使用范疇，即以前称为自然邏輯者，是不自觉的，而且，假如在精神中，把作为手段而服务的那种关系，在科学的反思中，加之于范疇，那么，思維一般就成为某种从属于其他精神規定的东西了。这样，*我們当然不是說我們的感觉、冲动、兴趣为我們服务，而是被当作独立的力量和权力，所以，我們如此感觉，如此欲望和意願，对这或那发生兴趣，这些恰恰就是我們自身。这倒不如說，我們意識到：我們是在为我們的感触、冲动、热情、利害之情（更不用談习慣）服务，而不是我們拥有它們，更不是由于它們与我們处于密切的統一中作为手段而服务于我們。这些气质和精神之类的規定，立刻就对我們表明其为**特殊的**，而与**一般性**对立；因为我們在自身中，意識到这种一般性，在这种一般性中，我們有了自由；并且我們认为在那些特殊性中，我們倒是被拘束了，被它們統治了。既然如此，我們就更不能认为思維形式服务于我們，是我們拥有它們，而非它們拥有我們；思維形式貫穿于我們的一切表象——这些表象或仅仅是理論的，或含有属于感觉、冲动、意願的质料，——是从其中抽引出来的；**我們**还剩下什么来对付这些思維形式呢？它們本来自身就是一般的东西，**我們**，**我**，怎样可以把自己当作**超出**它們**之上**的更一般的东西呢？假如我們寄身于感觉、目的、利害中，而在那里感到受限制、不自由，那么我們能够从那里回到自由的地方，就正是本身确定的地方，純粹抽象的地方，思維的地方。或者也可以說，当我們要談事物时，我們就称它們的**本性**或**本质**为它們的**概念**，而概念只是为思維才有的；但是談到事物的概念，我們更不能說我們統治了它們，或說結合成了概念的思維規定

---

* 参看第87頁。

为我們服务；恰恰相反，我們的思維必須依据概念而限制自己，而概念却不应依我們的任意或自由而調整。因此，既然主观思維是我們最为特有的、最內在的活动，而事物的客观概念又构成了事物本身，那么，我們便不能站在那种活动之上，不能超出那种活动之外，同样也不能超出事物本性之外。可是对后一种規定①，我們可以撇开不管；它会提供我們的思維对事物的关系，在这种情况下，它与前一种規定②是符合的；不过这样提供出来的，却仅仅是某种空洞的东西，因为事物在这里会被提出来作为我們的概念的准绳，但恰恰是这个事物，对于我們說来，却不是别的，而只能是我們对于事物的概念。*假如批判哲学对这种**三項**之間的关系，理解为：**思維**作为中介，处于**我們**和**事物**之間，而这个中介不是使**我們**与**事物**結合，反倒是使**我們**与**事物**分离；那么、对于这种观点，可以回答一句簡单的話，即：纵使这些事物被假定为超出我們以外，超出与它們有关的思維以外，而处于另一极端，它們本身也恰恰是思想物，并且因为完全无所規定，所以只是**一个**思想物——即本身是空洞抽象的所謂“自在之物”。

从这个观点出发，关系便消失了，就这个观点看来，**思想規定被当作只是供使用的，只是手段，关于这个观点，上面所說的已經够了；与此相关联的更重要的一点，是人們常常依照这个观点，把思維規定当作外在形式来把握。——如前所說，在我們的一切

① 指事物的本性。——譯者

② 指主观思維。——譯者

* 参看第87—88頁。

** 参看第89頁。

表象、目的、利害之情和行为中一貫起作用的思維活动，乃是不自觉地活动着的（自然邏輯）；我們的意識面对着的东西，是內容，是表象的对象，是使利害之情得以滿足的东西；在这种情况下，思維規定就被当作仅仅**附着于內容的形式**，而非內容本身。前面已經指出过，并且一般也都承认，**本性**、独特的**本质**以及在現象的繁多而偶然中和在倏忽即逝的外表中的眞正**长在的**和**实质的**东西，就是事物的概念，就是**事物本身中的共相**，正如每个个人，尽管是无限独特的，但在他的一切独特性中，**首先**必須是**人**，犹之乎每一头兽**首先**必須是**兽**一样：这并不是要說，假如从还有其他多方面的謂語裝点着的东西中，拿掉这个基础——这个基础是否和其他謂語一样，也可以叫做謂語，还很难說，①——一个个体还会成为什么东西。这个不可缺少的基础、这个概念、这个共相，只要人們在运用思想这个詞时，能从表象中抽象出来，那它就是思想本身，不能看作仅仅是**附着于**內容的、无足輕重的形式。但是，*一切自然事物和精神事物的思想，甚至实体的**內容**，都是这样的一种思想，即它都是包含許多規定，并且还在它自身中，具有心灵与身体之間，概念与和它有关的实在之間的区别；更深的基础，是心灵本身，是純概念，而純概念就是对象的核心与命脉，正像它是主观思維本身的核心与命脉那样。这个**邏輯的**本性，鼓舞精神，推动精神，并在精神中起作用，任务就在于使其自觉。**本能的行动与理智的和自由的行动的区別，一般說来，就是由于后者是随自觉而出現的。当

① 这里是暗指康德所謂存在不能作为謂語的說法。——譯者

* 参看第89頁。

** 参看第90頁。

作为推动力的內容，从它和主体的直接統一中被抽出来成为主体面前的对象时，精神的自由便开始了，而精神过去却在思維的本能活动中，被它的范疇所束縛，支离破碎，成为无穷杂多的质料。在这面网上，到处都結着較强固的紐結，这些紐結是精神的生活和意識的依据和趋向之点，它們之所以强固而有力，要归功于这一点，即：假如它們呈現于意識之前，它們就是精神本质的自在自为的概念。对于精神的本性說，最重要之点，不仅是精神**自在地**是什么和它**現实地**是什么之間的关系，而且是它**自知**是什么和它**現实地**是什么之間的关系；因为精神基本上就是意識，所以这种自知也就是精神的**現实性**的基本規定。这些范疇，当其只是本能地起推动作用时，它們之进入精神的意識，还是零碎的，因而也是变动不定和混乱不清的，并且它們对精神所提供的現实性，也是这样零碎的、不确定的；純化这些范疇，从而在它們中把精神提高到自由与眞理，乃是更高的邏輯事业。

把一般概念和概念环节、思維規定，首先当作区别于质料而仅仅附着于质料的形式来处理，这种办法曾經被說成是科学的开端，这个开端就本身說，就作为眞正认識的条件說，其崇高价値，过去都曾得到承认；这种办法，要达到被认为是邏輯对象和目的的眞理，立刻就显得很不适宜。因为，*这样作为单純的形式，作为与內容有区别，它們就被当作是在一种規定中固定下来，这一种規定就給它們打下了有限的烙印，并使它們不能把握本身是无限的眞理了。不論从什么观点来看，把“眞的”又重新与限制和有限性結成

---

* 参看第90—91頁。

伙伴；那总是它的否定的一面，是它的非眞理、非現实的一面，甚至是它的終結的方面，而不是它所以为眞的肯定的方面。面对着单純形式的范疇的荒蕪不毛，常識的本能終于觉得自己是那么蓬勃有力，以至輕蔑地把对于这些范疇的知識，推让給学校邏輯和学校的形而上学，同时却忽視了这些綫索已經被意識到了的价值，并且在自然邏輯的本能活动中，尤其在故意抛弃对思維規定的知識和认識时，完全沒有意識到自己已經作了俘虏，在为不純的、因而是不自由的思維服务。这类形式的汇集，其单純的基本規定或共同的形式規定，就是**同一性**；在汇集这些形式的邏輯里，这个同一性就是被称为 A＝A 的法則和矛盾命題。常識对于拥有这一类的眞理法則并继續教着这些法則的学校，如此其失去敬意，以致因此而嘲笑学校，并且以为一个人，如果他眞的按照这类的規律說話，如：植物是——植物，科学是——科学等等以至无穷，那是不堪忍受的。关于*推論規則的公式（事实上，推論是知性的主要用处），如果忽視它們在认識中有它們必然有效的領域，同时又是理性思維的基本材料，那是不公正的；同样，公平的看法是：它們至少也同等地可以作为錯誤和詭辯的工具，并且不管人們如何規定眞理，它們对于較高的眞理，例如宗教的眞理，总是不能适用的；——它們根本只涉及知識的正确性而不涉及眞理。

把眞理放在一旁的这种考察思維的方式，是不完备的；要补充它，唯有在考察思維时，不仅要考察那通常算做外在形式的东西，而且也要考察內容。这种情况很快就会自己显示出来，即：在最通

---

* 参看第 91 頁。

常的反思中，作为脱离了形式的內容的那种东西，事实上本身并不是无形式的、无規定的，——假如是那样，內容就只是空的，就像是“自在之物”的抽象了，——內容不如說是在自身那里就有着形式，甚至可以說唯有通过形式，它才有生气和实质；而且，那仅仅轉化为一个內容的显現的，就是形式本身，因而也就如同轉化为一个外在于这个显現的东西① 的显現那样。*随着內容这样被引入邏輯的考察之中，成为对象的，将不是**事物**(die Dinge)，而是**事情**(die Sache)，是事物的**概念**。这里也要記住，**有的是**大量概念，大量事情。这些“大量”之所以被縮減，一部分如前面所說，由于概念作为思想一般，作为共相，就是对浮現于不确定的直观和表象之前的大量个别事物的极度縮写；一部分也由于概念首先它本身是概念，而这个概念只是**一个**概念，并且是实体性的基础；其次，概念誠然是一个**有了規定的**概念，它本身的規定性就是表現为內容的那种东西；但概念的規定性却是实体性的統一性的一种形式規定，是作为整体的形式的一个环节，亦即**概念本身**的一个环节，这个概念本身乃是有了規定的諸概念的基础。这个概念本身是不能以感性来直观或表象的；它只是**思維**的对象、产物和內容，是自在自为的事情，*是“邏各斯”(Logos)，是存在着的东西的理性，是戴着事物之名的东西的眞理；至少它是应該被放在邏輯科学以外的“邏各斯”。因此，它一定不是可以随意拉进科学之內或放在科学之外的。假如思維規定只是外在的形式，那么，眞正去考察它們本身，所出現的，便只能是它們的应有的自为(Für-sich-sein-sollen)的有限性和

① 外在于这个显現的东西，指与形式分离了的內容。——譯者

* 参看第 91 頁。

非眞理性，以及作为它們的眞理的概念。因此，邏輯科学，当其討論思維規定时，也将是另一些思維規定的重新构造：后一类思維規定，一般說来，是本能地和无意識地貫穿于我們的精神之中的，即使它們进入到語言中时，也仍然不成为对象，不被注意；前一类的思維規定，則是由反思发掘出来，并且被反思固定下来，作为外在于质料和內容的主观形式。

*沒有一种对象的陈述，本身能够像思維按其必然性而发展的陈述那样严格地完全富于內在伸縮性；沒有一种对象是如此强烈地本身带有这种要求的；在这一点上，思維的科学一定还超过数学，因为沒有一种对象在它自身中，具有这种自由和独立性。这样的陈述，正像它以它的方式呈現于数学推論过程中那样，要求在任何发展阶段中，沒有一个思維規定或反思，不是直接出現于当下阶段，并从前面的阶段轉到当下阶段来的。不过，要对这样的抽象，表述得完滿无缺，一般說来，当然是必須要放弃的；科学既然必須以完全单純的，即最一般的、最空洞的东西开始，陈述同样也就只能允許对簡单的东西，作这样十分簡单的表述，不再附加任何一个字；——就事实看来，可能出現的将是否定的反思，而这些反思会努力防止和去掉那些可能有表象或不規則的思維搀杂进去的东西。然而这样加进到单純的內在发展过程里的东西，本身就是偶然的，因此，防止这些东西的努力，也就带有偶然性；此外，正因为这样加进去的东西，处于問題实质以外，要想对付这样的**一切**，是徒然的，至少在这件事上，要求系統的滿足，是无法圓滿办到的。

---

* 参看第91—92頁。

但是，我們的近代意識所特有的浮躁和渙散，使其也只有或多或少地同样考虑到近在眼前的反思和偶发的思想。一个有伸縮性的陈述，也需要在接受上和理解上，有富于伸縮性的感受力；但是这样有伸縮性的青年人和成年人，如此安靜地克制了**自己的**反思和偶发的思想，从而使**本来的**思維（Selbstdenken）迫不可待地显露自己，——像柏拉图所虛构的那种专心追随問題实质的听众，是无法在一部現代对話中找出来的；至于那样的讀者就更少有了。恰恰相反，反对我的人很多、很激烈，他們不能够作单純的思考，表現出他們的攻击和責难所包含的范疇，往往只是些假定，它們在使用以前，自身首先就需要批判。对于这一点的顢頇无知，达到令人难以相信的程度，它造成根本的謬誤理解，恶劣的、亦即无教养的态度，这就是对于一个所考察的范疇，不就这个范疇本身去想，而想到**某种别的东西**。由于这种**别的东西**是另外的思維規定和概念，而这些另外的范疇一定也同样会在一个邏輯体系中找到位置，并在那里得到应有的考察，于是这种顢頇无知就更加沒有道理。这种状况最使人惊异的，是对*邏輯的最初概念或命題，即对**有**、**无**、**变**极其大量的責难和攻击，因为变本身是一个单純的規定，誠然无可置辯——最簡单的分析却表明了这一点，——即它包含前两个規定作为环节。彻底性似乎要求以开端作为基础，把一切都建筑在它上面，在一切之前，先加以研究，甚至在尚未证明它是牢固可靠以前，簡直就不要前进，相反，假使情况不是这样，那就宁可扔掉以后的一切。这种彻底性也有一个好处，即为思維事业保证了最大的

* 参看第 92 頁。

輕便，*它把全部发展都包括在这个萌芽中，幷且，当它把这一个最容易的东西做完了，就认为一切都做完了，因为这个萌芽是最单純的东西，是单純的东西本身：如此自滿的徹底性，基本上用以推荐自己的，其所需要，就只是一点点細微的工作。这样限于单純东西的办法，就为思維的随意性留下了自由馳騁的場所，思維本身不願意停留于单純，而要对它进行反思。*即使这种徹底性最初很有理由地只研究原理而不容許进入**更远的东西**，可是它在工作中，自己所干的事却恰恰相反，它倒是带进了比仅仅是原理**更远的东西**，即别的范疇，别的假定和成見。像无限不同于有限，內容与形式有别，內在与外在有别，間接也不是直接，这样一些假定，仿佛一个人連这些东西都不懂似的，竟以教訓的方式搬出来，幷且只是叙述和断言，而不是证明。这种教訓的行为，除了叫做愚蠢而外，不能叫做旁的；事实上，一方面，对这些东西，仅只假定幷且干脆认定，这是沒有道理的；另一方面，这是尤其无知，不懂得邏輯思維的要求和任务，正是要研究：一个沒有无限性的有限物是不是眞的东西，同样，沒有有限物的这样抽象的无限性，以及无形式的內容和无內容的形式，沒有外在化的內在物本身，沒有內在性的外在性等等，是不是某种**眞的**或**現实的**东西。——由于思維的这种教养和訓练，一种有伸縮性的思維态度可以养成，对偶发的反思的不耐煩也可以克服，但是这种教养和訓练，只有通过深入、钻研和实現全部发展，才能获得。

在提到柏拉图的著述时，任何在近代从事重新建立一座独立

* 参看第 92 頁。

的哲学大厦的人，都可以回忆一下柏拉图七次修改他关于国家的著作的故事。假如回忆本身好像就包含着比較，那么这一比較就只会更加激起这样的願望，即：一本属于現代世界的著作，所要研究的是更深的原理、更难的对象和范围更广的材料，就应該让作者有自由的閑暇作七十七遍的修改才好。不过，由于外在的必需，由于时代兴趣的巨大与繁多而无法避免的分心，甚至还由于日常事务的杂閙和以糾纏于日常事务为荣的眩人耳目的虚妄空談，使人怀疑是否还有在沒有激动的平静中一心从事思維认識的余地，在这种情况下，作者从任务之伟大这一角度来考虑这本著作，所以就不得不以迄今所可能完成的模样为满足了。

1831年11月7日于柏林



(III, 26—27)

导　　論

邏輯的一般概念

沒有一門科学比邏輯科学更强烈地感到需要从問題实质本身开始，而无需先行的反思。在每門別的科学中，它所研究的对象和它的科学方法，是互相有区别的；它的內容也不构成一个絕对的开端，而是依靠別的概念，并且在自己周围到处都与別的材料相联系。因此，可以容許这些科学只用假定有其他前提的办法来談它們的基础及其联系以及方法，直捷了当地应用被假定为已知的和已被承认的定义形式以及諸如此类的东西，使用通常的推論方式来建立它們的一般概念和基本規定。

与此相反，邏輯却不能預先假定这些反思形式或思維的規則与法則，因为这些东西就构成邏輯內容本身的一部分，并且必須在邏輯之內才得到证明。不仅科学方法的陈述，而且一般**科学的概念**本身，也都属于邏輯的內容，而且这个內容就构成邏輯的最后成果；因此，邏輯是什么，邏輯无法預先說出，只有邏輯的全部研究才会把知道邏輯本身是什么这一点，摆出来作为它的結果和完成。同样，邏輯的对象即**思維**，或更确切地說，**概念的思維**，基本上是在邏輯之內来研究的；思維的概念是在邏輯发展过程中自己产生的，因而不能在事先提出。所以，在这篇导論中所要事前提出的，目的倒并不是要建立邏輯的概念，或預先对它的內容和方法，作科学的論证，而是要通过一些具有推論意义和历史意义的說明和思考，使

看待这門科学的观点有更清楚的观念。

*假如說邏輯一般被认为是思維的科学，那么，人們对于它的了解是这样的，即：好像这种思維只构成知識的**单純形式**；好像邏輯抽去了一切內容，而属于知識的所謂第二**組成部分**，即质料，必定另有来源；好像完全不为这种质料所依賴的邏輯，因而只能提供眞正知識的形式条件，而不能包含实在的眞理本身，也不能是达到实在的眞理的**途徑**，因为眞理的本质的东西，內容，恰恰在邏輯以外。

但是，首先，說邏輯抽去了一切**內容**，說它只教思維規則而不深入到被思維的东西里去，也不能考虑到被思維的东西的状态，就已經不妥当了。因为思維与思維規則既然是邏輯的对象，那么，邏輯在它們那里就也直接有邏輯的独特內容；邏輯在它們那里也有知識的第二組成部分，即质料，邏輯对这种质料的状态是关切的。

不过，其次，邏輯概念至今所依据的观念，一部分已經消灭了，其余的部分也到了完全消失的时候，到了要以更高的观点来把握这門科学使它获得完全不同的形态的时候。

直到現在的邏輯概念，还是建立在通常意識所始終假定的知識**內容**与知識**形式**的分离或**眞理**与**确定性**的分离之上的。**首先**，这就假定了知識的素材作为一个現成的世界，在思維以外自在自为地存在着，而思維本身却是空的，作为从外面加于质料的形式，从而充实自己，只是这样，思維才获得內容，并从而变成实在的知識。

* 参看第93頁。

再者，这两个組成部分——因为它們据說应該有組成部分的关系，知識則将由它們以机械的、或至多是以化合的方式組成——相互間是处于这种等級秩序之中，那就是：对象被視为一种本身完满的、現成的东西，完全能够不需要思維以成其現实性；而思維却正相反，它是某种有缺憾的东西，必須依靠质料才能完成，并且必須作为軟弱的、无規定的形式，使自己适应于它的质料。眞理就是思維与对象的一致，并且，为了获得这种一致——因为这种一致并非自在自为地現成的——思維就須适应和迁就对象。

第三，人們既然不让质料与形式、对象与思維的差异模糊不定，而是要更确定，那么，每一方便与另一方作为相互分离的范围。因此，思維在接受质料并予质料以形式时，都超不出自身，它之接受质料以及迁就质料，仍然不过是它自身的一种变形，思維并不因此而变为它的他物；不消說，自觉的規定也只是属于思維；所以，思維在它和对象的关系中，也走不出自身以外而到达对象，*对象作为自在之物，永远是在思維的彼岸的东西。

关于主体与客体相互間的关系的这些看法，把构成我們通常的、表現出来的意識本性的諸規定表达出来了；但是这些成見，假如迁移到理性中，好像在理性中也有同样的关系，好像这种关系自在自为地具有眞理，那么，这些成見就是錯誤；从精神世界和自然世界的一切部分，对这些錯誤进行駁斥，这就是哲学；或者不如說，因为这些錯誤堵塞了进入哲学的大門，所以进哲学的大門以前就得加以扫除。

* 参看第93頁。

在这一方面，較早的形而上学，关于思維，它所具有的概念，要比現代流行的为高。它的根本看法是，惟有通过思維对于事物和在事物身上所知道的东西，才是事物中眞正眞的东西；所以眞正眞的东西并不是在直接性中的事物，而是事物在提高到思維的形式、作为被思維的东西的时候。因此，这种形而上学认为思維及思維的規定并不是与对象陌生的东西，而毋宁是对象的本质，或者說，**事物**与对事物的**思維**，——正如我們的言語也表达了它們的亲属关系那样，——自在自为地是一致的，思維在它的內在規定中，和事物的眞正本性是同一个內容。

但是**反思的**知性占据了哲学。这个名詞意謂着什么，須要精确知道，它以前每每被当作口号使用；在这个名詞下，一般所了解的，是进行抽象的、因而是进行分离的知性，它在它的分离中僵化了。它与理性相反，是作为**普通人的知性**而活动的；它所主张的观点是：眞理建立于感性的实在之上，思想只有在感性知觉給与它以內容与实在的意义下，才是思想；而理性，只要它仍然还是自在自为的，便只会产生头脑的幻影。由于理性这样自暴自弃，眞理的概念也就跟着丧失了，理性限于只去认識主观的眞理，只去认識現象，只去认識某种与事情本性不符的东西；**知識**降低为**意見**。

认識所走的这种弯路，虽然好像是損失和退步，却是有深刻的东西为基础；在現代哲学的更高精神中，理性的提升就是依靠这种基础。这种成了普通的观念，其基础須在对知性的規定**必然**互相**冲突**这一觉察里去寻找。——上述的反思，就是要**超出**具体的直接物之上，并且**規定它**，**分离**它。但是，这种反思同样也必須**超出**它自己的那些**进行分离**的規定之上，并且首先要**联系**它們。在这

种联系的立場上，那些規定的冲突便发生了。这种反思的联系，本身就是属于理性的；超出那些規定之上，提高到洞見它們的冲突，这是达到理性的眞正概念的伟大的、否定的一步。但是，这种不曾透彻的洞見却落入錯誤了解之中，仿佛陷于自相矛盾的，却是理性；这样的洞見并不认識矛盾正是对知性的局限性的超越和这种局限性的消解。认識不从这最后一步走往高处，反而从知性規定令人不能滿意之处逃回到感性的存在，錯誤地以为在那里会有坚固的、一致的东西。不过，另一方面，这种认識既然知道自己仅仅是对于現象物的认識，便会承认这种认識令人不能滿意，同时却又假定好像它誠然不能正确认識自在之物，但却能够正确认識現象范围以內的东西，好像在那里，似乎只是**对象的种类**不同，一种是自在之物，誠然为认識所不能及，另一种是現象，則是为认識所能及的。这正像說一个人具有正确的洞見，但又附加一句說他不能够洞見任何眞的东西，而只能够洞見不眞的东西。假如这种說法是荒謬的，那么，說一种眞的认識，不认識对象本身如何，那也同样是荒謬的。

*对知性形式的批判，得到了上述的結果，即这些形式不**适用于自在之物**。——这除了說这些形式本身就是某种不眞的东西而外，不能有其他意义。但知性形式既然还被认为对主观理性和經驗有效，那么，上述的批判就并沒有使它們本身发生变化，而是让它們像以前对于客体有效的那样，以同样的形态对于主体有效。但是，假如它們对于自在之物說来是不够的；那么，它們所属的知

---

* 参看第93頁。

性，就一定对它們会更不滿意，更无偏爱。*假如它們不能是**自在之物**的規定，那么，它們就更不能是知性的規定，因为至少总应該承认知性有一个自在之物的資格。有限与无限这两个規定，无論是应用到时間和空間，应用到世界，或是作为精神之內的規定，它們都是在同样的冲突之中，——就好像黑色与白色，无論是在墙上，或在画版上相互配合，也还是产生灰色。假如我們的**世界**观念，由于把无限和有限这两个規定带进到它里面，便消解了，那么，**精神**本身，它包含这两个規定在自身中，就更是一个自相矛盾的东西，一个自行消解的东西。——能够造成区别的，并不是那些規定据以应用的或在其中存在的质料或对象的状态；因为对象只是通过并依照那些規定，才在它自己身上有了矛盾。

所以那种批判只不过使客观的思維形式远离了事物，但是让这些形式仍然像批判所发現的那样，留在主体里。即是說，那种批判并沒有对这些自在自为的形式本身，就它們特有的內容，在那里加以观察，而是以假定有其他前提的方式，把它們从主观邏輯干脆接收过来；于是，所談的既不是这些形式本身的演繹，甚至不是它們作为主观-邏輯形式的演繹，更不消說它們的辯证的观察了。

*比較彻底一貫的先驗唯心論，认識到批判哲学遺留下来的**自在之物**这个幽灵，这个割断了一切內容的阴影，是子虛烏有，并且須要把它完全摧毁。不过，这个哲学也造成了使理性从自身表現其規定的开始。但是，这种尝試的主观态度，使它不得完成。以后，这种态度便連同純科学的那个开端和发展一齐被放弃了。

---

* 参看第 93 頁。

但是，通常所了解的邏輯的那种东西，是完全沒有顾及形而上学的意义而被考察的。这門科学，在它現在的情况下，当然沒有像常識所认为的实在和眞实事情那一类的內容。但它并不因为这个理由而就是一門形式的、缺乏有內容的眞理的科学。邏輯中固然找不到质料，质料的缺乏也往往被算作是邏輯的不足之处，但眞理的領域决不是要在质料那里去找。邏輯形式之空洞无物，唯一倒是在于观察和处理形式的方式。*形式旣然只是固定的規定，四分五裂，沒有結合成有机的統一，那么，它們便是死的形式，其中沒有精神，而精神却是它們的具体的、生动的統一。因此它們缺少坚实的內容——一种本身就是內容的质料。在邏輯形式中找不到的內容，不外是这些抽象規定的坚固基础和具体性，而这样的实体性的东西，对于形式說来，通常总以为要到外面去找。但是邏輯的理性本身，就是那个客体性的或实在的东西，它在自身中結合了一切抽象的規定，并且就是这些規定的坚实的、抽象-具体的統一。所以，对于通常所謂质料的那种东西，不需要向远处找寻；假如邏輯空洞无物，那并不是邏輯对象的过錯，而是唯一在于把握对象方式的过错。

这种思考使我們进而陈述研究邏輯所須要根据的立場，这个立場如何与这門科学迄今的研究方式不同，以及它如何是邏輯将来永远要站住的唯一的眞正立場。

**在《精神現象学》（班堡和武茨堡，1807年）中，我曾經从意識与对象的最初的直接对立起直到絕对的知这一前进运动，这样来

* 参看第93—94頁。

** 参看第94頁。

表述意識。这条道路經过了**意識与客体的关系**的一切形式，而以**科学的概念**为其結果。所以这种概念（且不說它是在邏輯本身以內出現的），在这里无需論证，因为它在它自身那里已經得到了論证；并且它除了仅仅由意識使它发生而外，也不能有其他的論证；意識特有的形态全都消解于概念之中，正如它們之消解于眞理之中那样。——科学概念的推理的論证或說明，最多做到使概念呈現于观念之前，并从那里获取历史的知識。但是一种科学的定义，或更确切地說，一种邏輯的定义，唯有在它的发生的必然性中，才有它的**证明**。一个定义，假如任何一种科学用它作为絕对的开端，就只能包括人們所**想像**的**公认共知**的科学的对象和目的确定而正确的表达。至于人們何以单单在那里想像这一个，这乃是一种历史的断言，对于这种断言，人們只能引这一个或那一个公认的事实作根据，或者說，其实人們只能姑且把这一个或那一个事实提出，想把它当作是公认的而已。这絲毫也不会終止有人从这里或另一人从那里举出事例，而依照这个事例，就对这一个或那一个表达，还須有更多的或不同的了解，于是表达的定义也須采納更确切或更一般的規定，从而科学也須調整。——至于哪些必須納入或者排出，以及到什么界限和范围，这都取决于論证；而論据本身却又尽可以有极多样和极不同的主张，終于唯有任意武断才能从中决断一个坚定的决定。用定义开始来研究科学的这种办法，就談不到显示科学**对象**以及科学本身的**必然性**的那种需要了。

因为精神現象学不是別的，正是純科学概念的演繹，所以本书便在这样情况下，把这种概念及其演繹作为前提。絕对的知（das absolute Wissen）乃是一切方式的意識的**眞理**，因为，正如意識所

发生的过程那样，只有在絕对的知中，**对象与此对象本身的确定性的分离**① 才完全消解，而眞理便等于这个确定性，这个确定性也同样等于眞理。

于是，純科学便以摆脫意識的对立为前提。**假如思想也正是自在的事情本身**，純科学便包含这**思想**，或者說，假如**自在的事情本身也正是純思想**，純科学也便包含这个**自在的事情本身**。*作为科学，眞理是自身发展的純粹自我意識，具有自身的形态，即：**自在自为之有者**就是**被意識到的概念**，而**这样的概念**也就是**自在自为之有者**。

这种*客观思維，就是純科学的內容。所以純科学决不是形式的，它决不缺少作为現实的和眞正的知識的质料，倒是唯有它的內容，才是絕对眞的东西，或者，假如人們还願意使用质料这个名詞，那就是眞正的质料，——但是这一种质料，形式对于它并不是外在的东西，因为这种质料不如說是純思維，从而也就是絕对形式本身。因此，邏輯須要作为純粹理性的体系，作为純粹思維的王国来把握。***这个王国就是眞理**，正如**眞理本身是毫无蔽障，自在自为的那样**。人們因此可以說，这个內容就是**上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在創造自然和一个有限的精神以前是怎样的**。

阿那克薩戈拉(Anaxagoras)被贊美为第一个說出这样思想的人，即：**心灵** (nus)，**思想**，是世界的本原，世界的本质須規定为思想。这样，他就奠定了一个理智的宇宙观的基础，这种宇宙观的純粹形态必然是**邏輯**。其中所涉及的，既不是关于某种本来奠基于

① 对象本身的确定性，指关于对象的意識。——譯者

* 参看第 94 頁。

思維之外的东西的思維，也不是仅仅供給**眞理标志**的形式；而是：思維的必然形式和自身的規定，就是內容和最高眞理本身。

为了至少在观念中接受这一点，便須把眞理好像必定是某种可以用手捉摸的东西那样的意見，放在一边。人們甚至把这样用手可以捉摸的性质，还带进到例如柏拉图的在上帝思維中的理念里，好像那些理念是存在着的事物似的，不过在另一世界或地区而已；在那个世界以外，有一个現实的世界，与那些理念不同，而且正是由于这种不同，它才有一种实在的实体性。**柏拉图的理念**，只不过是共相，或者更确切地說，是对象的概念；某个东西，只是在它的概念中，才有現实性；当它不同于它的概念时，它就不再是現实的，而是子虛烏有的东西了；可以用手捉摸和感性的外在的那一方面，就属于这种虛无的方面。——但是关于另一方面，人們可以引用普通邏輯所特有的观念；那就是假定了，譬如說，定义并不包含仅仅属于认識主体的規定，而是包含对象的規定，即构成对象最本质的、最独特的本性的規定。或者說，假如从已知的規定推論出別的規定，那就假定了：推論出来的东西，不是一个外在于对象、与对象陌生的东西，而不如說它本身适合于对象，即“有”符合于这种思維。—— 一般說来，我們在使用概念、判断、推論、定义、分类等等形式时，我們的內心深处就认为：它們不仅仅是自觉思維的形式，而且也是客观知性的形式。——**思維这**一名詞，特別易于把它自身中所包含的規定附加給意識。但是，只要已經說**知性**和**理性**都在**客观世界**之中，精神和自然都有其生活、变化所依据的**一般規律**，*那就是已經承认思維規定也同样具有客观的价値和存在。

* 参看第94頁。

批判哲学誠然已經使**形而上学**成为**邏輯**，但是，正如前面已經提到的，它和后来的唯心論① 一样，由于害怕客体，便給与邏輯規定以一种本质上是主观的意义；这样一来，邏輯規定就仍然还被它們所逃避的客体糾纏住了，而一个自在之物，一个无穷的冲突，对于它們，却仍然是一个留下来的彼岸。但是，意識对立的摆脫，是科学必須能够用来作为前提的，这种摆脫使思維規定超出这种畏怯的、不完备的立場，幷且要求把思維規定作为是自在自为的摆脫这种限制和顾虑的邏輯的东西、純理性的东西加以考察。

从前，康德称贊过邏輯，即規定和命題的汇集，通常意义所称的邏輯，說它在其他科学之前早就达到了完满的地步，在这一点上很有幸运；自亚里士多德以来，它旣未后退一步，但也未前进一步，其所以未前进，是因为从各方面看来，它似乎都已經完成和圓滿了。——假如邏輯自亚里士多德以来，就沒有經受过变化——如果查一查近代邏輯綱要，則变化事实上常常只是作些省略，——那么，从这里所应得的結論，不如說是邏輯更需要一番全盘改造；因为精神不断工作了两千年，必定已使它关于它的思維和关于它的純粹本质，在它自身中，有了更高的意識。把实践和宗教世界的精神以及科学的精神在每一种实在的和观念的意識領域中已提高的形态，同邏輯——即精神关于它自己的純粹本质的意識——現在所处的形态，作一比較，才显得差別太大了，因为最肤浅的观察还不会立刻便察觉到，后一种意識和前一种提高是完全不相称和配不上的。

---

① 指費希特的哲学。——譯者

*实际上，改造邏輯的需要，早已被感觉到。邏輯像在教科书中所显示的那样，无論在形式上和内容上，可以說，都已遭到了蔑視。邏輯教学之所以还在拖下去，多半由于少了邏輯不行的感情，由于对邏輯重要性的传統看法还在继續的习惯，而不是由于相信那些司空見慣的内容和研討那些空洞形式，还有什么价値和用处。

有一时期，邏輯由于心理学、教育学甚至生理学所給予的材料而扩大了，但是后来几乎公认这只是一种畸形。本来，这些心理的、教育的、生理的观察，規律和規則，无論是在邏輯里或在别的什么地方，一定大部分都显得瑣屑无味。再者，这样的規則，例如，讀书所讲要熟思和检驗，眼睛視力不好要用眼鏡来帮忙，——这些規則，在所謂应用邏輯教科书上，还儼然分章分节来讲，靠它来达到眞理，——那是每个人都会觉得是多余的，——最多只有那些想不出用什么东西来扩充那如不扩充就嫌太干瘪、太僵死的邏輯內容，因而感到狼狽失措的作家或教員，才不如此。①

至于这样的內容为什么如此毫无精神，前面已經举出过理由了。它的規定牢固不变，規定間相互的关系也仅仅是外在的。因为判断和推論的运用，主要都归結到并建立在規定的量的东西上面，所以一切都依靠外在的区别，依靠单純的比較，成了完全分析的方法和无概念的計算。*所謂規則、規律的演繹，尤其是推論的演繹，并不比把长短不齐的小木棍，按尺寸抽出来，再捆在一起的

① 这門科学最近出版的《弗里斯邏輯体系》一书，竟倒退到人类学的基础上去了。那里所根据的观念或本身的意見以及所引伸的論述，其肤浅的程度，使我省去了对这本毫无意义的出版物一顾之劳。——第一版，黑格尔原注

* 参看第94頁。

作法好多少，也不比小孩們从剪碎了的图画把还过得去的碎片拼凑起来的游戏好多少。——所以人們把这种思維和計算等同，又把計算和这种思維等同起来，并不是沒有道理的。在算术中，数字被当作无概念的东西，除了相等或不相等以外，即除了全然外在的关系以外，是沒有意义的，它本身和它的关系都不是思想。假如用机械的方式，来算四分之三乘三分之二，得出二分之一，这种运算包含思想多少，也和計算这种或那种推論，是否能在某一邏輯格式中发生，差不多一样。

为了使邏輯的枯骨，通过精神，活起来成为內容和含蘊，邏輯的方法就必須是那唯一能够使它成为純科学的方法。在它目前所处的情况下，是很难看到一点科学方法的。它具有近乎經驗科学的形式。經驗科学已經在行得通的范围內，为它們应該成为什么，找到了它們的特殊方法，即下定义和材料分类的方法。純粹数学也有它的方法，适合于它所专門考察的抽象对象和量的規定。关于这种方法以及在数学中能找到的科学性較低的东西，其本质的东西，我在《精神現象学》序言里已經談过；但在邏輯本身范围內，也还要对这种方法作更詳尽的考察。*斯宾諾莎、沃尔夫和其他的人，找錯了路子，竟把这种方法也应用于哲学，并且把无概念的量的外在过程做成概念的过程，这个办法本身就是自相矛盾的。哲学至今还沒有找到自己的方法；它以妒羨的眼光看着有体系的数学大厦，并如已經說过的，从数学里借取方法，或者求助于那样的科学的方法，而那些科学仅是某些材料、經驗命題和思想的混和

---

* 参看第 94 頁。

物，——或者干脆粗暴地抛弃一切方法来找自己的出路。但是，对于那唯一能成为眞正的哲学方法的闡述，則属于邏輯本身的研究；*因为这个方法就是关于邏輯內容的內在自身运动的形式的意識。在《精神現象学》中，我已經就一个較具体的对象，即**意識**，提供了这种方法的范例。① 在这里，那就是意識的諸形态，其中每一形态在实現时，本身也一同消解了，結果是它自己的否定，——并从而过渡到一个更高的形态。**为了爭取科学的进展**——为了在基本上努力于对这件事有十分**单純的**明見——唯一的事就是要认識以下的邏輯命題，即：否定的东西也同样是肯定的；或說，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的**特殊**內容的否定；或說，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的**被規定的事情的否定**，因而是規定了的否定；于是，在結果中，本质上就包含着結果所从出的东西；——这原是一个同語反复，因为否則它就会是一个直接的东西，而不是一个結果。由于这个产生結果的东西，这个否定是一个**規定了的**否定，它就有了一个**內容**。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的統一。——概念的系統，一般就是按照这条途徑构成的，——并且是在一个不可遏止的、純粹的、无求于外的过程中完成的。

我怎样能够居然以为我在这个邏輯体系中所遵循的方法——或者不如說这个体系在它自身中所遵循的方法——在細节上，就

---

① 以后又用于其他具体对象和相应的哲学部門。——黑格尔原注

* 参看第95頁。

不能还有很多的改进，很多的推敲呢；但是我同时却也知道它是唯一眞正的方法。从这个方法与其对象和內容并无不同看来，这一点是自明的；——因为这正是內容本身，正是**內容在自身所具有的**、推动內容前进的**辯证法**。显然，沒有一种可以算做科学的闡述而不遵循这种方法的过程，不适合它的单純的节奏的，因为它就是事情本身的过程。

根据这种方法，我要提醒一下，本书中所提出的各卷、各編、各章的划分和标题，以及和它們相关的說明，都只是为了初步的鳥瞰而作的，毕竟只有**历史的**价値。它們都算不上这門科学的內容和体制，而只是外在思考的編排，这种思考已經遍历內容闡释的全部，所以在全部的环节还未由事情本身引伸出来之前，这种思考已經預先知道了并且指明了那些环节的順序。

在其他科学里，这样的預先規定和划分，本身也同样不过是这样的外在的列举；但是即在科学①之內，这样的預先規定和划分，也并未超出这种性质以上。甚至例如在邏輯里，人們也在說什么："邏輯有两个主要部分，基本原理和方法論，"然后在基本原理下面，或許立刻就可以找到思維法則这样的**标題**；——然后**第一章**：論概念，**第一节**：論概念之清晰等等。——这些未經任何推演和論证而作出的規定和划分，就构成了这样一些科学的系統的架格与全部的联系。这样一种邏輯，以为它的职务就是要談論概念和眞理必須从原理推演出来；但在它所謂的方法那里，却又一点沒有想到过进行**推演**。其編制大体就是把同类的东西摆在一起，把較簡

① 黑格尔用科学的单称而不附加形容限制詞时，是指哲学或"形而上学"；同样，"科学的方法"就是指他的唯心的辯证方法。——譯者

单的东西放在复杂的东西之前，以及其他的外在的考虑。*而关于內在的、必然的联系，却仍然停留于分部規定之罗列；至于其間的过渡，則只是說：現在是**第二章**；——或者說：我們現在来讲判断，如此等等。

就連出現在这个体系①中的标题与划分，也本来只是內容的宣告，不应該有其他意义。但是除此而外，**区別的联系的**必然性**及其**內在发生**必須在事情本身的研討中表現出来，因为这些都属于概念自己的继續規定。

引导概念自己向前的，就是前述的**否定的东西**，它是概念自身所具有的；这个否定的东西构成了眞正**辯证的东西**。**辯证法**，作为邏輯的一个特殊部門以及从它的目的和立場来看，可以說，它是完全被誤解了，因此它有了一个完全不同的地位。——***柏拉图的**辯证法，即使在《巴門尼德篇》里（在其他地方还更为直接），也一則只是企图使有局限性的主张自己取消自己，自己駁斥自己，再則就是干脆以"无"为結局。人們通常把辯证法看成一种外在的、否定的行动，不属于事情本身；这种行动，以单純的虛荣心，即以想要动搖和取消坚实的东西和眞的东西的主观欲望为根据；或者，这种行动至少是除了把辯证地研討的对象化为空虛而外，只会一事无成。

***康德曾經把辯证法提得比較高，——而且这方面是他的功績中最伟大的方面之一，——因为按照普通的想法，辯证法是有随

① 这个体系，指第一版序言末尾所称的，包括"精神現象学"、"邏輯学"及"两种实在哲学"的"科学体系"。——譯者

* 参看第95頁。

** 参看第95—96頁。

*** 参看第96頁。

意性的，他从辯证法那里把这种随意性的假象拿掉了，并把辯证法表述为**理性的必然行动**。因为辯证法只被当成耍障眼法和引起幻觉的技术，人們就一口咬定它是在玩騙局，它的全部力量就唯在于掩飾詭計，它的結果只是偸取来的，并且只是主观的假象。康德在純粹理性的二律背反中所作的辯证法的表述，如果加以仔細考察，像在本书后面广泛出現的那样，那么，这种表述誠然值不得大加贊美；但是他所奠定并加以論证的一个一般看法，就是**假象的客观性**和**矛盾的必然性**，而矛盾是属于思維規定的**本性**的：誠然，那只是在这些規定应用于**自在之物**时，康德才有以上的看法；但是，这些規定在理性中是什么，以及它們在观照到自在的东西之时是什么，那才恰恰是它們的本性。*这个結果，**从它的肯定方面来把握**，不是别的，正是这些思維規定的內在**否定性**、自身运动的灵魂、一切自然与精神的生动性的根本。但是，假如只是停留在辯证法的抽象-否定方面，那么，結果便只是大家所熟知的东西，即：理性不能认識无限的东西；——一个奇怪的結果，旣然无限的东西就是理性的东西，那就等于說理性不能认識理性的东西了。

思辨的东西（das Spekulative），在于这里所了解的辯证的东西，*因而在于从对立面的統一中把握对立面，或者說，在否定的东西中把握肯定的东西。这是最重要的方面，但对于尚未經訓练的、不自由的思維能力說来，也是最困难的方面。假如这样的思維能力还正在要摆脫感性-具体的表象和推理的覊絆，那么，它首先便須在抽象思維中訓练自己，就概念的**确定性**去执着概念，并从概念

---

* 参看第97頁。

来学习认識。为此目的而作的邏輯的闡述，在方法上，就須停留于上述的划分，在涉及更詳細的內容时，則須停留于那些为个别分散的概念而产生的規定，而不容接触到辯证的东西。这种闡述，就外貌看，頗像这門科学的通常讲說，但就內容看則頗有区别，它虽然沒有用来訓练思辨的思維，但总还可用来訓练抽象的思維；而这种目的，决不是由于附加了心理学和人类学的材料而通俗流行的邏輯学所能完成的。这种闡述会給予精神一个方法排列的整体的图象，尽管整个結构的灵魂，即生活于辯证中的方法本身并未在那里出現。

最后，*关于**教育和个人对邏輯的关系**，我还要指出这門科学，和文法一样，以两种不同的面貌和价值出現。它对于初次接近它和一般科学的人是一回事，而对于从一般科学回到它的人又是一回事。初学文法的人只会在文法形式和法則中发現枯燥的抽象、偶然的規則，总而言之，一大堆孤立的規定，而这些規定，只表示在它們的直接意义下的东西的价值和意义；认識在它們中最初所认識的，只不过是这些。反之，一个人要是擅长一种語言，同时又知道把它和别的語言比較，他才能从一个民族的語言的文法，体会这个民族的精神和文化；同样的規則和形式此时就有了充实的、生动的价值。他就能够通过文法认識一般精神的表現，邏輯。一个接近科学的人，在邏輯中，最初只发現包含一堆抽象的一个孤立体系，这个体系局限于自身，不牵涉别的知識和科学。倒不如說，这門科学，**面临世界表象之丰富，面临其他科学眞实显現出来的內

---

* 参看第 97 頁。

** 参看第 97—98 頁。

容，与絕对科学要揭示这种丰富的**本质**、精神和世界的**內在本性**、**眞理**的諾言相比較，它却在抽象的形态中，在純粹規定的黯淡冷漠的单純性中，有着这样一付神气，即：一切都完成，就是不完成这种諾言，面对那种丰富空空如也。与邏輯最初的相識，把邏輯的意义限制在邏輯本身；它的內容被看成只是对思維規定的孤立研究；而**与此并列**，其他科学的研究有着自己的素材和本身的內含，邏輯的东西則对于它們仅有形式的影响，并且多半是影响自影响，而其实科学的結构及其研究，就这种影响說，万一不要，也未尝不可。别的科学都已大体抛弃了定义、公理、定理及其证明等等一步推一步的正規方法；所謂自然邏輯在这些科学中起作用，并且可以无需特殊的、針对思維本身的知識的帮助而仍然解决問題。此外，这些科学的材料和內容本身，对邏輯的东西完全不存依賴，而对各种感觉、情緒、表象和实际的兴趣却更适合些。

所以，邏輯的确在最初必定是作为人們所了解和理会的东西来学习，但开始时总是莫測其范围、深度和进一步的意义。*只是由于对其他科学有了較深刻的知識以后，邏輯的东西，对主观精神說来，才提高为一种不仅仅是抽象的共相，而是在自身中包含了丰富的特殊事物的共相；——正像同一句格言，在完全正确理解了它的青年人口中，总沒有閱世很深的成年人的精神中那样的意义和范围，要在成年人那里，这句格言所包含的內容的全部力量才会表达出来。这样，邏輯的东西，只有在成为諸科学的經驗的結果时，才得到自己的評价；对于精神說来，它从此才表現为一般的眞理，不是与其他素材和实在性**并列**的一种**特殊**知識，而是所有这些其

* 参看第98頁。

他內容的本质。

尽管在学习之初，在精神看来，邏輯的东西并不是在自觉的力量中呈現的，但精神并不因此就从邏輯的东西那里，較少地接受了引导精神进入一切眞理的力量。*邏輯的体系是阴影的王国，是单純本质性的世界，摆脫了一切感性的具体性。学习这門科学，在这个阴影的王国中居留和工作，是意識的絕对教养和訓练。意識在其中所从事的事业，是远离感性直观和目的、远离感情、远离仅仅是意見的观念世界的。这种事业，从它的否定方面看来，就在于避免推理思維的偶然性和任意想起及认定这种或与这种相反的論据。

但是，思想却主要因此获得了自立和独立。思想将在抽象物中和在通过沒有感性底基的概念的前进活动中安居习处，它将成为一种不自觉的力量，这种力量把各种知識和科学的其他多样性納入理性的形式之中，从本质方面来掌握并把住这种多样性，剝掉外在的东西，并以这种方式从其中抽出邏輯的东西，——或者同样也可以說，把从前学得的邏輯的东西的抽象基础，用全部眞理的內含充实起来，給与这个內含以一个共相的价值，这个共相不再是与其他特殊物并立的一个特殊物，而是統摄了这一切，并且是这一切的本质，是絕对的眞。

邏輯的一般分类

关于这門科学的**概念**和它的論证归向何处，以前所說的，包含

* 参看第98頁。

着这样的意思，即：这里的一般**分类**只是**暂时的**，那就是，它所能表示的情况，仅仅是著者对这門科学所已經知道的，因此他能够在这里**历史地**預先指出，概念在其发展中，是按照哪些主要区别来規定自己的。

虽然在**分类**那里，必需要有一种方法的处理，而这种处理又須在这門科学范围以內才会获得它的完全理解和論证；但是也还可以尝試对分类預先作一般的了解，这对于分类是很要紧的。首先要記住，这里的前提是，**分类**必須与**概念**联系，或者不如說，分类即寓于概念本身之中。概念并不是不曾規定的，而是在它本身就是**已被規定的**；但分类却是概念的这种**規定性发展了的**表現；分类就是概念的**判断**①，它不是关于任何一个被当作是外在对象的判断，而是概念对本身在下判断，即是說，对本身**进行規定**。直角性、銳角性以及等边性等等三角形分类所依据的規定，并不在三角形自身的規定性之內，即不在通常所謂三角形的概念之內，正如同哺乳类、鳥类等等和这些类更詳細分为种属所依据的規定，也不在一般动物或哺乳类、鳥类等概念之內一样。这些規定是从别处，从經驗的直观得来的，它們对于所謂概念說来，是从外面加入的。在分类的哲学探討中，概念必須表現它自身包含着这种分类探討的根源。

但是，邏輯的概念自身，在导論中，被表述为一門处于彼岸的科学的成果，因而在这里，它也同样被表述为一种**前提**。邏輯据此而把自身規定为純粹思維的科学，它以純粹的知为它的本原，它不

① 德文"判断"，Urteil，就字原說，乃"原始划分"之意，故英譯本作"基本分类"(fundamental division)，但中文"判"字也有"分"的意思，可以适应黑格尔的双关說法。——譯者

是抽象的，而是具体生动的統一，因为在它那里，一个主观地自为之有的东西和另一个客观地自为之有的东西在意識中的对立，被认为是已經克服了，“有”被意識到是純粹概念自身，而純粹概念也被意識到是眞正的有。据此說来，这就是在邏輯的东西里所包含的两个**环节**。但这两个环节現在却被意識到是**不可分离**的，不像在意識中那样，每个环节又是**各各自为的**；但是它們同时又被意識到是**有区別的**（然而又不是自为之有的）环节，所以*它們的統一，不是抽象的、僵死的、不动的，而是具体的。

这个統一同时把邏輯的本原造成**环节**，所以那种本来就在邏輯本原中的区別的发展，只是在这个环节**以內**进行的。如以前所說，旣然分类是概念的**判断**，是已經內在于概念中的規定的建立，从而也就是概念的区別之建立；那么，这里建立就不可以看作是把那种具体的統一又重新消解为此統一的諸規定，好像那些規定应該是自为的似的，这样的消解在这里将只是空回到以前的立場，即空回到意識的对立；这种对立不如說是已經消灭了；那种統一仍然还是环节，分类和一般发展的那种区别，都不再超出那种統一之外。于是，以前的（在**通往眞理之路**上的）自为之有的規定，比如主观的和客观的东西，或者也可以說思維与有，或說概念与实在，无論它們被按照什么观点来規定，現在都**在它們的眞理中**，即它們的統一中，降低为**形式**了。因此，在它們的区別中，它們**本身**还是完整的概念，而在分类中，这个完整的概念却只是被安置在它自己的諸規定的下面而已。

---

* 参看第98頁。

所以，完整的概念須要一方面当作**有的**概念来观察，另一方面当作**概念**来观察；前者只是**自在的**概念，即实在或有的概念，后者才是概念本身，是**自为之有**的概念（后一种概念，用具体的形式来說，那就是像它在有思維的人中的那样，但是在有感觉的动物和一般的有机的个体中，也已經有了，当然那不是**有意識的**概念，更不是**被意識到的**概念；至于**自在的**概念，那却只是在无机的自然之中）。——邏輯依此首先可以分成作为**有的概念**的邏輯和作为**概念的概念**的邏輯；或者我們用虽然习見而最不确定，歧义也就最多的名詞来說，分为**客观的**和**主观的**邏輯。

但是，基本的环节是概念自身的統一，也就是概念諸規定的不可分离性，就此而論，只要这些規定**有区別**，而概念又在它們的**区別**中建立起来，那末，进一步說，它們也就至少一定是处于相互**关系**之中了。于是便发生了一个**中介区域**，即作为反思規定（Reflexionsbestimmungen）体系的那种概念，也就是說，有向概念的內在之有（Insichsein）过渡的体系的那种概念，它以这种方式，还沒有被建立成自为的概念本身，而仍然固着于直接的，同时又在概念以外的有。这就是**本质論**，处于有論和概念論之間。——在这本邏輯著作的一般分类中，本质仍然列于**客观**邏輯之下，因为，本质尽管已經是內在的东西，但**主观**性却应該明确地保留給概念。

在近代，康德[①]还提出一种**先驗邏輯**与所謂通常邏輯对立。本书所謂**客观**邏輯，有一部分就相当于他的**先驗邏輯**。他之把先

① 我要提醒讀者，在本书中，我常常考虑到康德哲学（这在有的人看来，可能像是多余的），因为康德哲学——不管在别处和在本书中，对它的确切性以及它的說明上的特殊部分如何考察，——它总是构成近代德国哲学的基础和出发点；不管对它可以有什么非难，它的功績并不因此而減削。而且，它在客观邏輯中所以常常被考虑，也是因

驗邏輯和他所謂的一般邏輯区别开，是这样的，即：(一)先驗邏輯考察与**对象**先天联系着的概念，所以它并未将客观认識的一切**內容**抽掉，或者說，它含有一个**对象**的純粹思維的規則；(二)它同时又考察不能归之于对象的我們的认識起源。——后者是康德的哲学兴趣专注的方面。他的主要思想，是向作为**主观自我**的自我意識索取**范疇**。由于这种規定，他的观点仍然停留在意識和它的对立之內，除了感觉和直观的經驗的东西而外，还剩下某种不由进行思維的自我意識来建立并規定的东西，*即一个**自在之物**，一个对思維說来是陌生的、外在的东西——，尽管像**自在之物**这样一个抽象，本身只是思維，当然只是进行抽象的思維的产物，是显而易見的。——假如有些康德派关于以自我来規定**对象**，这样說：自我的客观化可以被看作是意識的一种原始而必然的行动，所以在这种原始行动里，还沒有自我本身的表象，——因为这种表象据說是上述那种意識的意識，甚至或者是那种意識的客观化，——那么，这种已經从意識对立里解脫出来的客观化行动，就很近似于可以一般当作**思維**本身的那种东西了。① 但是这种行动却不应該再叫做

______

为它对邏輯的重要而**确定的**方面研究得很詳細；反之，后来的哲学表述，却沒有重視这些，部分地反而时时表現出粗率的——但并非沒有受到报复的——輕視。在我們这里流行最广的哲学思考，也并未超出康德的下列結果之外，即：*理性不能认識到眞的內蘊，至于絕对的眞理，就須付之于信仰。于是，在康德那里是結果的东西，在这种哲学思考中，却成了直接的开端；于是，那种結果所由来的，并且是哲学认識的先行說明，被事先割掉了。这样康德哲学，对于思維懶惰，便供了可以躺着休息的靠垫之用，因为一切都已經证明了，完結了。认識和思維的确定內容，不是在这样无結果的、枯燥的休息中找到的，因此必須轉到那种先行的說明。——黑格尔原注

* 参看第99頁。

① 假如自我的**客观化**行动一詞，可以使人回忆起别的精神生产，例如想像等，那么，我們便应該提醒一句，只有当一种对象的內容环节**不属于感觉**和**直观**时，才能談得

意識；意識自己包含着自我与其对象的对立，这种对立，在那种原始行动中，并不存在。意識这个名称，比**思維**这个名詞，給予这种行动以更多的主观性的外表，但是，思維这个名詞，在这里根本应該从絕对的意义上，理解为**无限的**、不带意識有限性的**思維**，一句話，**思維本身**。

由于康德哲学的兴趣，指向思維規定的所謂**先驗的东西**，这些思維規定本身的探討也便落空。这些規定，在沒有与自我发生那种抽象的、对一切都相同的关系时，本身是什么，它們的相互規定性和相互关系是什么，都沒有成为考察的对象；因而对它們的本性的认識，并沒有由于这种哲学得到絲毫进展。与这里有关的、唯一有兴趣的东西，是在对理念的批判中。但是为了哲学的眞实进步，曾經有必要把思維的兴趣引向形式方面，即对自我、意識本身的考察，也就是說对主观知識与客体的抽象关系的考察，以这种方式开始对无限的形式，即对概念的认識。可是为了达到这种认識，还曾經必須剝去作为自我、意識的形式所具有的那种有限的規定性。形式，这样就其純粹性而思維出来的，自身便包含了須要**規定**它自己，即給自己以內容，而且这个內容是具有必然性的，——即思維規定的体系。

这样一来，不如說是客观邏輯代替了昔日**形而上学**的地位，因为形而上学曾經是关于世界的科学大厦，而那又是只有由**思想**才会建造起来。——如果我們考察这門科学最后形成的形态，那么，

到規定对象。这样的对象是一种思想，而規定它，就是說一方面首先要产生它，另一方面，就它是一个被当作前提的东西而言，便須对它有进一步的思想，进一步思維地发展它。——黑格尔原注

首先直接就是被客观邏輯所代替的**本体論**，——形而上学的这一部分，应該研究一般的恩斯（Ens）；——恩斯本身既包括**有**（Sein），也包括**本质**（Wesen），德文幸而还留下了不同的名詞来表示两者的区别。其次，客观邏輯却也包括其余的形而上学，因为后者曾試图以純思維形式来把握特殊的，首先是由表象取来的本体，如：灵魂、世界、上帝等，而且**思維規定**曾經构成考察方法的**本质的东西**。但是邏輯所考察的形式，却是摆脫了上述本体、摆脫了表象主体的那些形式，是它們的本性和价値自身。旧形而上学忽略了这一点，因而招来有理由的非难，說它**无批判地**使用了那些形式，没有先行研究它們是否及如何能够是康德所謂自在之物——或不如說理性之物（das Vernünftige）的規定。——客观邏輯因此是这些形式的眞正批判，——这种批判不是根据与后天的东西对立的那种先天抽象形式去观察它們，而是从它們的特殊內容去观察它們本身。

主观邏輯是**概念**的邏輯——本质的邏輯，但是这种本质已經揚弃了它对有或有的显現的关系，在它的規定中，也不再有外在的东西，而是自由自立、自己規定自己的主观的东西，或者不如說就是**主体**自身。——由于**主观的东西**常常带来偶然和任意的誤解以及一般属于意識形式的規定，所以这里幷不特別着重主观与客观的区別，这种区別将来在邏輯本身以內，是会更明晰地发展的。

所以邏輯一般分为**客观**邏輯和**主观**邏輯；但是更确切地說，它有以下三部分：

1. 有的邏輯，
2. 本质的邏輯，
3. 概念的邏輯。

第 一 部

客 观 邏 輯

第 一 編

有 論



(III,59—60)

必須用什么作科学的开端？

要找出哲学中的**开端**，是一桩困难的事：——这种意識是近来才发生的，而且困难的理由和解决困难的可能，也有过多方面的討論。哲学的开端，必定或者是**間接的东西**，或者是**直接的东西**，而它之既不能是前者，也不能是后者，又是易于指明的；所以，开端的方式，无論是这一个或那一个，都会遇到反駁。

一个哲学的**本原**，当然也表現了一种开端，但并非主观的，而是**客观的，即一切事物**的开端。本原是某一确定的**內容**，如：——水、一、心灵、理念，——实体，单子等等；或者說，当本原关系到认識本性时，与其說它是客观規定，不如說仅仅是一种准則，——如思維、直观、感觉、自我、主观性自身等，——这样，在这里，它的兴趣所关的，仍然是內容規定。反之，开端本身却仍然是主观的，以偶然的意义去开始讲論，不受注意，无足輕重，于是对用什么作开端这一問題的需要，比起对本原的需要，也就不重要了，似乎对**事情**的兴趣，对什么是**眞**、什么是万物的**絕对基础**的兴趣，好像应該唯一寄托于本原。

但是，关于开端問題，近代的仓皇失措，更由于另外一种需要而来，有些人还不认識这种需要，他們独断地以为这是有关本原的证明，或者怀疑地以为这是要找出一种主观的准則，来反对独断的哲学思考；另一些人則又完全否认这种需要，他們突如其来地，从他們的內在天启，从信仰、理智的直观等等开始，想要抛掉**方法**和

邏輯。假如早期的抽象思維，最初只对作为**內容**的本原感兴趣，但在教养的进程中，便須注意到另一方面，即**认識**的行为，于是**主观**行动也将被当作客观眞理的本质的环节来把握，而統一方法与內容、**形式**与**本原**的那种需要，也就引导出来了。所以，本原应当也就是开端，那对于思維是**首要的东西**，对于思維过程也应当是**最初的东西**。

这里所要考察的，只是**邏輯的**开端如何出現。已經說过，开端所能采取的两个方面，就是或者以間接的方式作为結果，或者以直接的方式作为固有的开端。对眞理的知，是一种直接的、絕对开始的知、一种信仰呢，抑或是一种間接的知呢？这个在时代文化中显得如此重要的問題，此处不須加以說明。假如說这种考察可以**先行**提出，那么，这在别处已經做过了（拙著《哲学全书》第三版，概論第61节及以下）。此处从那里所要引述的，只是这一点，即：*无論在天上、在自然中、在精神中或任何地方，都**沒有**什么东西不同时包含直接性和間接性，所以这两种規定**不曾分离过**，也不可分离，而它們的对立便什么也不是。但是**科学說明所涉及**的东西，那就是在每一个邏輯命題中都現出了直接性和間接性的規定以及它們的对立和眞理的說明。只要这种对立在与思維、知、认識等的关系中，持有直接或間接的**知**較具体的形态，那么，一般认識的本性既将在邏輯科学之內来考察，而认識的其他具体形式也便归在精神科学和精神現象学之中了。但是，想在科学以前便已經进到純粹认識，那就是要求在科学**以外**去說明认識；而这种說明在科学**以外**

* 参看第103頁。

是办不到的，至少不是以科学的方式办到的，而这里唯一有关的事，却又正是科学的方式。

开端是**邏輯的**，因为它应当是在自由地、自为地有的思維原素中，在**純粹的知**中造成的。于是开端又是**間接的**，因为純知是**意識**的最后的、絕对的眞理。在导論中，已經說过**精神現象学**是意識的科学，是关于意識的表述，而意識所达到的結果則是科学的**概念**，即純知。于是邏輯以显現着的精神的科学为前提，这种科学包含并指明純粹的知这种立場的必然性（从而是这种立場的眞理的证明）及其一般間接性。在这显現着的精神的科学中，我們是从經驗的、**感性的**意識出发的，而这种意識是固有的、**直接的知**；那里也說明了在这种直接的知里是什么。稍加思索，便可看到把其他的意識，如对神的眞理之信仰、內在的經驗、由內在天启而来的知等等引为直接的知，是很不适当的。在那种研究中，直接的意識也是科学中最初的和直接的东西，即前提；但在邏輯中，則以从那种考察所得的結果——即作为純知的理念——为前提。*邏輯是純科学，即全面发展的純粹的知。但这个理念在那种考察的結果里，把自己規定为已变成了眞理的确定性，这种确定性一方面再沒有对象和它对立，而是把对象造成自己內在的东西，懂得把对象当作自己本身，——另一方面，这种确定性放弃了关于自己就好像关于一个与对象对立和仅仅毁灭对象的东西那样的知，外化了这种主观性，并且是与这种外化的統一。

既然从純知的这种規定出发，而純知的科学的开端仍然是內

* 参看第103頁。

在的，那末，要作的事，便只是考虑或仅仅去接受当前現有的事物，而把人們平时所有的一切想法，一切意見，放在一边。

純知既然**消融**为这种**統一体**，它便揚弃了与他物和与中介的一切关系；它是无区别的东西；于是这无区别的东西自己也停止其为知；当前現有的，只是**单純的直接性**。

单純直接性自身是一个反思名詞，它自己并且与中介物的区别相关。因而这种单純直接性的眞正名称是**純有**。正如**純**知只应当完全抽象地叫做知本身那样，純有也只应当叫做一般的**有**：有，并沒有任何进一步的規定和充实，此外什么也不是。

这里的有，被表述为通过中介发生的开端的东西，而在通过中介时，中介便揚弃了自身；用作为有限的知、即意識的結果那种純知为前提。但是，假如說不应該作出前提，应該**直接**采取开端本身，那么，它便只有这样来規定自己，即：它应当是邏輯、自为的思維的开端。当前現有的只是决心（人們也可以把它看作是一种任意独断），即是人們要考察**思維本身**。所以，开端必須是**絕对的**，或者說，是抽象的开端（这在此处意义相同）；*它于是不可以任何东西为**前提**，必須不以任何东西为中介，也沒有根据；不如說它本身倒应当是全部科学的根据。因此，它必須直捷了当地是一个直接的东西，或者不如說，只是**直接的东西**本身。正如它不能对他物有所規定那样，它本身也不能包含任何內容，因为內容之类的东西会是与不同之物的区别和相互关系，从而就会是一种中介。所以开端就是**純有**。

---

* 参看第104頁。

对什么是属于这本身为一切中最单純的东西，即什么是属于邏輯的开端，作了这样簡单陈述之后，还可以再添上下列一些思考；但它們与其說是对于那种自身已經完結的陈述供說明和证实之用，倒不如說是仅仅由我們早先就可能遇到的那些观念和思考引出来的；不过，那些观念和思考，正如一切其他先入的成見一样，在科学本身中，都必定会受到清除，所以眞正說来，这里只是要有耐心而已。

有一种見解，說絕对的眞必須是一个結果，反之，一个結果必須以最初的眞为前提，但因为它是最初的，从客观方面看，便不是必然的，就主观方面說，也不會被认識，——这种見解近来引起了一种想法，即以为哲学仅仅是以**假設的和有問題的眞**来开始，因而进行哲学思維首先也必定只能是一种探求。这一种观点，是莱因霍尔德（Reinhold）在他进行哲学思維的晚年，多方面加以鼓吹的，而且人們必須承认它有道理，因为它以涉及哲学**开端**的思辨的本性这种眞正的兴趣为基础。这种观点的分析同时也引起关于一般邏輯进步意义的一种推动，一种暂时的了解；因为这种观点本身也就包含了对前进的考察。而且它所設想的情况是这样的，即在哲学中的向前迈步，反倒是一种回溯和找根据，通过这种回溯和找根据，才显出：那被用来开始的东西，不仅仅是一个任意假定的东西，而事实上它一部分是**眞**，一部分是**最初的眞**。

必須承认以下这一点是很重要的观察，——它在邏輯本身以內将更明确地显出来，——即：前进就是**回溯到根据**，回溯到**原始的**和**眞正的**东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。——这样，意識在它的道路上，便将从直接性

出发，以直接性开始，追溯到絕对的知，作为它的最內在的**眞理**。于是，这个最后的东西，即根据，也是最初的东西所从而发生的那个东西，它首先作为直接的东西出現。——这样，絕对精神，它出現为万有的具体的、最后的最高眞理，将更加被认識到它在发展的終結时，自由地使自己外化，并使自己消失于一个**直接的**有的形态——决意于一个世界的創造，这个世界包含在結果以前的发展中的全部事物，而这全部事物，由于这种倒轉过来的地位，将和它的开端一起轉变为一个依賴作为本原的結果的东西。对于科学說来，重要的东西倒并不很在乎有一个純粹的直接物作开端，而在乎科学的整体本身是一个圓圈，在这个圓圈中，最初的也将是最后的东西，最后的也将是最初的东西。

因此，另一方面，同样也显得有必要把那样的东西，当作**結果**来看，运动回溯到它里面，也便作为回溯到它的**根据**里面去了。依照这种看法，最初的东西又同样是根据，而最后的东西又同样是演繹出来的东西；因为从最初的东西出发，經过正确的推論，而到最后的东西，即根据，所以根据就是結果。离开端而**前进**，应当看作只不过是开端的进一步規定，所以开端的东西仍然是一切后继者的基础，并不因后继者而消灭。前进并不在于仅仅推演出一个**他物**，或过渡为一个眞正的他物；——而且只要这种过渡一发生，这种前进也便同样又把自己揚弃了，所以哲学的开端，在一切后继的发展中，都是当前現在的、自己保持的基础，是完全长留在以后規定的內部的东西。

开端的規定性，是一般直接的和抽象的东西，它的这种片面性，由于前进而失去了；开端将成为有中介的东西，于是科学向前

运动的路綫，便因此而成了**一个圓圈**。——同时，这也发生了如下的情況，即：那个造成开端的东西，因为它在那里还是未发展的、无內容的东西，在开端中将不会被眞正认識到，只有在完全发展了的科学中，才有对它的完成了的、有內容的认識，并且那才是眞正有了根据的认識。

但是，正因为**結果**只是作为絕对基础才出現的，所以*这种认識的前进不是什么暫时性的东西，也不是有問題的和假設的东西，而必定是由事情和內容的本性規定了的。那个开端既不是什么任意的和暫时承认的东西，也不是随便出現和姑且假定的东西，而是后来它本身表明了把它作为开端，是做得对的；这并不像人們为了一条几何命題的证明而作的那些作法，后者的情況是：只有后来在证明里，才从那些作法显出人們之恰恰划了那些綫，然后在证明本身用那些綫或角的比較来开始，是作得对的；这种情況本身，在划綫或比較时，并不能理解到。

所以，为什么在純科学中要从純有开始，其**根据**早已直接在科学本身表示出来了。这个純有就是純知所要回到的統一体，或者說，假如純知作为形式，还应該被认为与純有的統一体有所不同，那么，純有也就是純知的內容。从这一方面来說，这个**純有**既是这个絕对直接的东西，又同样是絕对有中介的东西。但同样很重要的，是必須把純有仅仅片面地当作是純粹直接的东西，**因为正是**在这里，純有是作为开端的。只要純有不是純粹的非規定性，只要它是規定了的，那么，它就会被当作有中介的东西，已經进一步发展

---

* 参看第104頁。

了的东西；一个規定了的东西包含着与一个最初东西不同的一个**他物**。所以，开端是有，而不是其他什么，这是**开端本身的本性**。因此，为了进入哲学，純有既不需要其他的准备，也不需要别的思考和綫索。

开端既然是哲学的开端，从那里，便可以說根本不能对开端采用任何**更詳密的規定**或**肯定的**內容。因为哲学这里只是在开端中，在那里，事情本身还不存在，只是一句空話或是任何一个假定的、未經論证的观念。純思所給予的，只是这个否定的規定，即：开端应当是**抽象的**开端。只要純有被当作是純知的**內容**，那么，純知便須从它的內容退出来，听任內容自己保持自己，不去作进一步的規定。——或者說，当純有須作为統一体来看，而知在这統一体中又达到了与客体合而为一的最高峰之时，那么，知就消失于这个統一体中，沒有留下与这个統一体的任何区别，从而也沒有留給它任何規定。——而且，此外，也再沒有什么东西或任何內容，可以在那里作为較确定的开端。

但是，甚至**有**一直被当作开端的这种規定，也可以丢掉，以便只要求造成一个純粹的开端。于是，除了开端而外，什么也沒有，而現在只是要看开端是什么了。——这种提法，对有些人說来，也可能立刻被当作是作出了良好的建議，他們中一些人，不管由于什么样的想法，总是对于用"有"开始，感到不安，对于有过渡为无的后果，尤其感到不安，——另一些人則除了在一門科学中用一种**观念**作**前提**来开始而外，簡直不知有其他，——这样的观念，此外还要加以**分析**，以便这样分析的結果，提供科学中的最初的、規定了的概念。假如我們也对这种办法加以观察，那么，我們便会沒有特

殊的对象，因为开端若是思維的开端，便应該是全然抽象的、全然一般的、全然沒有內容的形式；这样一来，我們除了一个单純开端本身的观念而外，便什么也沒有。于是所要看的，只是在这个观念中，我們有什么。

这个什么还是无，① 而且它应該变成某物。开端并不是純无，而是某物要从它那里出来的一个无；所以有便已經包含在开端之中了。所以 *开端包含有与无两者，是有与无的統一；——或者說，开端是(同时是有的)非有和(同时是非有的)有。

再者，有与无在开端中，是**有区别的**；因为开端引到某个他物；——它是一个非有，非有对有的关系，就是作为对一个他物的关系；*开端的东西还并沒**有**，它才刚刚走到有。所以，开端包含一个这样的有：它摆脫了非有，或者說把非有当作一个与它对立的东西揚弃掉。

再者，开始的东西，旣是已經**有**，但又同样是**还沒**有。所以有与无这两个对立物就在开端中合而为一了；或者說，开端是两者**无区别的統一**。

于是，开端的分析，产生了有与非有的統一的概念，——或者，用更为反思的形式說，“区別之有”与“无区別之有”的統一的概念，——或者說，同一性与非同一性的同一性的概念。② 这个概念可以看作是絕对物最初的、最純粹的、即最抽象的定义；——假如

---

① 即什么也还沒有。——譯者

② 这些术語，黑格尔在他的早年著作中已經使用了(見《費希特与謝林哲学体系之差异》，全集第1卷，第 251 頁)。——原編者注

* 参看第 104 頁。

問題在于絕对物的定义形式和名称，那么、这个概念实际上就是如此。就这种意义說，一切进一步的規定和发展，都仅仅是这个絕对物更确定、更丰富的定义，正像这个概念是絕对物最初的定义那样。但是，有些人因为有过渡到无，从而产生了有与无的統一，便不滿意用**有**作开端；他們很可以看一看，假如他們用**开端**的观念这样的开端来开始，而这种观念的分析虽然正确，但也同样引到有与无的統一，这样是否比用有作开端更能使人滿意。

关于这种办法，还須作另一种观察。即那种分析，是把开端的观念当作已知的前提；这是依照其他科学的例子而进行的。这些科学把它們的对象当作了前提，幷且权宜假定每个人都对这对象有同样的观念，可以在其中找到大約相同的規定，这些規定是这些科学由分析、比較和其他推理，从对象的这里、那里引带幷揭发出来的。但是，那个造成絕对开端的东西，必定同样也是在别处已經知道了的东西；假如它是一个具体物，因而自身是在多方面規定了的，那么，这种自身的**关系**，就被假定为已知的东西；于是自身关系被說成是某种**直接的东西，但它幷不是**这样的；因为它只是作为有区别的东西的关系，所以自身就包含着**中介**。其次，分析和进行各种規定时的偶然性和任意性也进入了具体物之中。至于得出来的是些什么規定，那就要依靠各人在他的直接的、偶然的观念中**找到**什么了。那包含在一个具体物中、即在一个綜合的統一体中的关系，只有当它不是現成的，而由各环节回复到这个統一体中的自己运动产生出来，才是**必然的**，——这一运动恰恰与分析方法相反，后者乃是在事情本身之外而属于主体的一种活动。

这里还包含着更确切的一点，即必須造成开端的东西，不能是

一个具体物，不能是**在本身以内**包含着一种关系那样的东西。因为那样一个东西，其前提就是从一个最初的东西到一个他物的中介和过渡，从那里的結果就是变成了簡单的具体物。但是开端不应該本身已經是一个最初的东西和一个他物，一个自身里面就有着一个最初的东西和一个他物那样的东西，便已經包含着一个已經发展了的东西了。因此，造成开端的东西，开端本身，在它的单純的、未充实的直接性中，必須被当作是一个不可分析的东西，即被当作有，即全空。

假如有人对抽象开端的观察不耐煩，說不应該以开端来开始，而应該直截了当以事情开始，那么，这个事情也无非是那个空的有；因为正是应該在科学的进程中才可以得出什么是事情，而不能在科学以前就假定它是已知的。

不用空的有，而用别的开端，不管采取什么形式，总会遭到上述的缺憾。对于这个开端仍然不滿意的那些人，让他們自己負起这个任务，另外开始来避免这些缺憾吧。

*有一种独創的哲学开端，对它也不能完全不提，它在近来很著名，即以**自我**为开端。① 这种开端的由来，一部分是出于一切后继的东西都必須从最初的真的东西演繹而出这样的思考，一部分則出于**最初的真的**东西是一个已知的、尤其是一个**直接确定的**东西这样的需要。这个开端，一般說来，并不是一个那样偶然的观念，即它在一个主体中情形如此，在另一主体中情形又如彼。因为自我，这个直接的自我意識，首先便显出本身一方面是一个直接的

① 指費希特哲学中的自我。——譯者

* 参看第 104 頁。

东西，一方面又是比别的观念意义高得多的一个已知的东西；别的已知的东西，固然也属于自我，但还是一个与自我不同的，也就是偶然的內容；而自我則正相反，它就是它本身单純的确定性。但是一般自我**同时**又是一个具体物，或者不如說自我是最具体的东西，——它的意識就好像是无穷复杂的世界。假如自我是哲学的开端和根据，那就須要去掉这种具体性，——这种絕对的行动，自我經过这行动而淨化自身，并在意識中出現为抽象的自我。可是，这个純粹的自我，現在已**不**是一个直接的自我，更不是我們意識中那个熟知的、通常的自我了；在这个純粹自我那里，应該是直接地、并且每个人都同样地与科学联系着的。那样的行动本来不外是提高到純知的立場，在这个立場上，主观和客观的区别便消失了。但是这样的提高，既然出于**直接的**要求，那么，它就仍然是一个主观的設准(Postulat)；为了证明它自身是眞正的要求，具体自我从直接意識到对它本身的純知的向前运动，必須由它自己的內在必然性而表現和陈述出来。*沒有这种客观的运动，純知纵使被規定为**理智的直观**①，也显得是一种任意的立場，或者甚至是一种意識的經驗**状态**的立場，从这方面看来，則問題全在于一个人在自身中是否发現，或者能够产生这种立場，但是另一个人却又并不如此。但是，这个純粹的自我既然必須是本质的純知，而純知又只有由自身

① 理智的直观，是費希特的一个重要范疇。他以为认識只是相对于与认識本身不同的对象，所以永远不能超出主客观的对立。因此，“行”比“知”或“有”都更为根本。行不能以概念去把握，只能以直观去观照，而哲学的直观即所謂理智的直观，它是行的直接意識。費希特針对康德所謂物自体不可知（因为康德說人不可能有理智的直观），想以“行”来超越“知”（費希特认为沉思玄想也是“行”），借主观唯心論来克服康德的二元論，于是理智的直观便成他解决問題的钥匙了。——譯者

* 参看第104頁。

提高的絕对行动才会在个别意識中建立起来，并非在意識中便是直接現成的，那么，从这个哲学开端所应当发生的好处，便恰恰失掉了，即：开端似乎就是某种絕对已知的东西，每个人在自身中都找得到它，并且可以把它和以后的思考連系起来；而那个純粹的自我，在它的抽象本质之中，倒不如說是为普通意識所不知的某种东西，是某种在普通意識中找不到的东西。这样，倒是带来了使人发生錯觉的坏处，即，以为所說的应該是某种已知的东西，是經驗的自我意識的自我，而实际上却說的是离这种意識很远的东西。以純知为自我的这种規定，本身便带来了对主观的自我不断的回忆，而这种主观自我的局限却是应該忘掉的，这种規定总是在当前保持着一种观念，好像在自我以后发展中所产生的那些命题和关系，都能够在普通意識中出現和找到似的，因为那些命题和关系都是由普通意識来維持的。这种顚倒不唯沒有产生直接的明晰，反而只是产生了更加显著的混乱和完全迷失方向；就外在事物說，这种顚倒尤其引起了最粗俗的誤解。

其次，至于一般自我的**主观**規定性所涉及的东西，那么，純知当然是把自我与一个客体有不可克服的对立的那种狹隘意义去掉了。但是，即以这个理由而論，假如还要坚持以純粹本质为自我那种主观态度和規定，至少是**多余**了。单是这种規定，就不仅引起那种恼人的含混，而且更詳密地看来，也仍旧是一个主观的**自我**。从自我出发的科学眞实发展，表明了对象經常具有幷保持着对自我說来是一个**他物**的規定，于是表明了出发所自的自我，幷不是眞正克服了意識对立的純知，而仍是拘执于現象。

这里还要作一个基本的注释，就是纵然**自我本身**可以被規定

为純知或理智的直观，也可以被主张为开端，但科学所研究的，不是**自在的**或**內在**現成的东西，而是**思維中**內在的实有和这实有中这样的思維所具有的**規定性**。但是，在科学的**开端**中，那由理智的直观而**实有**的东西，或者，——当理智的直观的对象被称为永恒、上帝、絕对之时，——那由永恒或絕对而实有的东西不是別的，那只能是一个最初的、直接的、单純的規定。要給予这种东西比单純的有所表示的什么样更为丰富的名詞，那只有看这样的絕对物如何进入**思維的**知和这种知的表述之中，才能加以考慮。理智的直观固然猛烈排斥了中介和进行证明的外在的反思。但是它所說出来的东西，都比单純直接性要更多一些，那是一个具体物，一个自身包含着各种規定的东西。說出和說明这样一个东西，如前已說过的，是一个有中介的运动，这个运动从各規定之一开始，并前进到另一个規定，虽然后一規定仍要轉回到前一規定；——同时，这是一个不可以是随意的或断言的运动。因此，在这样的說明中，将从什么来**开始**，那却不是具体物本身，而仅仅是簡单的直接物，运动便是从这直接物出发的。此外，假如把一个具体物造成开端，那么，被包含在具体物中的各种規定，它們之間的联系所需要的证明，也还是缺少的。

所以，假如在絕对、永恒或上帝(而且**上帝**或許有作为开端的最不容爭辯的权利)等名詞中，假如在这些名詞的直观或思想中，**所包含**的东西比在純有中的更多，那么，这个在前者中**所包含的**东西，便应該在思維的知中才**出現**，而不在表象的知中出現；这个在前者中所包含的东西，无論它怎样丰富，而在知中**最初**出現的規定，总是一个簡单的东西，因为只有在簡单的东西中，它才不比純

粹的开端更多；只有直接的东西才是簡单的，因为只是在直接的东西中，还沒有从一物到另一物的过程那样的东西。所以，假如应該用絕对或上帝等較丰富的表象形式来說出或包含什么超过有的东西，那么，这种东西在开端里，也仅仅是空話，仅仅是有；所以这种簡单的、幷无另外意义的东西，这个空，干脆就是哲学的开端。

这种見解本身是如此簡单，以至这样的开端既不需要任何准备，也不需要其他的导言；这些关于开端所作的先行的論述，幷不能有引伸开端的意图，而倒是要除去一切先行的东西。

有之一般分类

有首先是对一般他物而被規定的；

第二，它是在自身以內規定着自身的；

第三，当分类的这种暂时的先行性质被抛去之时，它就是抽象的无規定性和直接性，在这种直接性中，它必定是开端。

依照**第一种**規定，有与**本质**相对而区分自己，所以它在以后的发展中表明了它的总体只是概念的**一个**領域，只是与另一領域对立的环节。

依照**第二种**規定，它自己又是一个領域，它的反思的各种規定和整个运动都归在这个領域之內。在那里，有将把自身建立为下列三种規定：

1，作为**規定性**，而这样的規定性就是**质**；

2，作为**被揚弃了**的規定性，即：**大小**，**量**；

3，作为从**质方面**規定了的**量**，即：**尺度**。

这里的分类，也像导論中提到过的这些一般分类那样，只是暂时的列举；它的規定要从有本身的运动才会发生，并由此而得出定义和論证。至于这种分类与普通的范疇列举——即量、质、关系、样式，然而在康德那里，这些却只是他的范疇綱目，其实它們本身便是范疇，不过更一般而已——有歧异，这里可以不提，因为全部論說都将表明这种分类与范疇的通常次序和意义相歧异之处。

只有这一点可以提出注意一下，即是，在别处，**量**的規定是列

在**质**的规定之前的，[1]而这——和很多事一样——是毫无理由的，开端是用有**本身**，因此也就是用质的有造成的，这一点已經指出过了。从质与量的比較，就很容易明白质就本性說，是在先的。因为量是已經否定地变了的质；**大小**是这样的规定性，它不再与有合而为一，而是已經与有不同，受了揚弃，变为无差别的质。大小包括了有的可变性；有的规定就是大小，而事情本身，即有，却不因大小而变化；反之，质的规定性却与它的有合而为一，既不超出这个有以外，也不居于这个有之外，而是这个有的直接限制。因此，作为**直接的**规定性，质是最初的，必須用它来作开端。

尺度是一种**关系**，但不是一般关系，而是质与量相互规定的关系；至于康德在关系下面所包括的范疇，将在完全不同的地方，取得它們的位置。假如願意的話，尺度也可以看作是一种样式；但是，在**康德**那里，因为样式已經不再构成內容的规定，而只应該看作是內容对思維、对主观的关系，所以这是一种完全异质的，不属于这里所說的关系。

有的**第三种**规定，归入质的一篇之內，因为作为抽象的直接性，有把自身降低为个别的规定性，在有自己的范围內和它的其他规定性对立起来了。

---

① 指康德《純粹理性批判》的范疇表，量被列在质之前。——譯者

第一部分　规定性(质)

有是无规定的直接的东西；有和本质对比，是免除了规定性的，同样也免除了可以包含在它自身以内的任何规定性。这种无反思的有就是仅仅直接地在它自己那里的有。

因为有是无规定的，它也就是无质的有；但是，这种无规定性，只是在与**有规定的**或**质的**东西对立之中，才**自在地**属于有。**规定了的**有本身与一般的有对立，但是这样一来，一般的有的无规定性也就构成它的质。因此，要指出：

第一，**最初的**有，是自在地被规定的，所以，

第二，它过渡到**实有**(Dasein)；但是实有作为有限的有，扬弃了自身，并过渡到有与自身的无限关系，即过渡到

第三，自为之有(Fürsichsein)。

(III,78)

第一章　有

甲、有

*有、純有，——沒有任何更进一步的規定。有在无規定的直接性中，只是与它自身相同，而且也不是与他物不同，对內对外都沒有差异。有假如由于任何規定或內容而使它在自身有了区别，或者由于任何規定或內容而被建立为与一个他物有了区别，那么，有就不再保持純粹了。有是純粹的无規定性和空。——即使这里可以談到直观，在有中，也沒有什么可以直观的；或者說，有只是这种純粹的、空的直观本身。在有中，也同样沒有什么可以思維的；或者說，有同样只是这种空的思維。有、这个无規定的直接的东西，实际上就是无，比无恰恰不多也不少。

乙、无

无、純无；无是与它自身单純的同一，是完全的空，沒有規定，沒有內容，在它自身中并沒有区别。——假如这里还能談到直观或思維，那么，有某个东西或**沒有东西**被直观或被思維，那是被当作有区别的。于是对无的直观或思維便有了意义；直观或思維某个东西与沒有直观或思維什么，两者是有区别的，所以无**是**(存在)在

---

* 参看第105頁。

我們的直观或思維中；或者不如說无是空的直观和思維本身，而那个空的直观或思維也就是純有。——所以，无与純**有**是同一的規定，或不如說是同一的无規定，因而一般說来，*无与純**有**是同一的东西。

丙、变

1. 有与无的統一

所以*純有与純无是同一的东西。这里的眞理既不是有，也不是无，而是已走进了——不是走向——无中之有和已走进了——不是走向——有中之无。但是这里的眞理，同样也不是两者的无区别，而是两者幷**不同一**，两者**絕对有区别**，但又同样絕对**不曾分离，不可分离**，幷且**每一方**都直接**消失于它的对方之中**。所以，*它們的眞理是一方直接消失于另一方之中的**运动**，即变（Werden）；在这一运动中，两者有了区别，但这区別是通过同样也立刻把自身消解掉的区別而发生的。

注　释　一

无是經常要与某物对立的；但某物已經是一个規定了的有之物，与别的某物有区别；所以，与某物对立的无，即某一个东西的无，也就是一个規定了的无。*但在这里，須把无认作是在无規定

---

*　参看第105頁。

**　参看第105—106頁。

***　参看第106頁。

的单純性之中的。——有人以为不用无而用**非有**与有对立，会更为正确；就結果来看，这似乎无可反对，因为**非有**中已包含了对有的关系；把有和有之否定两者，用**一个**字說出，即无，正和无是在**变**中那样。[①] 但是，問題并不首先在于对立的形式，也就是并不在于关系的形式，而在于抽象的和直接的否定，純粹自为的无，无关系的否定；——假如有人願意，也可以用单純的“不”字来表示它。

*埃利亚派最早有了**純有**这种簡单的思想，尤其是巴門尼德把純有当作絕对物，当作唯一的眞理，在他遺留下来的殘篇中，他以思維的純粹热情，第一次以絕对的抽象来理解有，說出：**唯“有”有，而“无”則全沒有**。——大家都知道，**无，空**，在东方的体系中，主要在佛教中，是絕对的本原。——深奥的赫拉克利特举出**变**这个全面性更高的概念，来反对那种簡单片面的抽象，并且說：**有比无并不更多一点**，或是又說：一切皆**流**，也就是說，一切皆**变**。——一切有的东西，在出生中，本身就有它消逝的种子，反过来，死亡也是进入新生的門戶：这种通俗的，特别是东方的諺語，在根本上表現了同样的有与无的合一。但是这些表現都有一个基质，过渡就在那个基质上出現；有与无被认为在时間中是各自分开的，正像它們被設想为在时間中是相互交替的那样，而不是从它們的抽象去想，因而也不是去想它們本身是同一的。

*Ex nihilo nihil fit［从无得无］[②]——是形而上学中曾被賦

---

① 指“变”这一个字也說出了无及无的否定。——譯者

② 即通常所謂“无中不能生有”的意思。——譯者

* 参看第106頁。

与重大意义的名言之一。从那句話所看到的，或者只是无内含的同語反复；或者，假如說**变**在那里要有实在的意义，还不如說旣然从**无**只是得**无**，那么，在那里**变**实际上并不存在，因为无在那里仍然是无。变包含着：无不仍然是无，而过渡到它的他物，过渡到有。——当后来的、尤其是基督教的形而上学，抛弃了“从无得无”这句名言时，它便主张了从无到有的一个过渡；不論它是如何綜合地或仅仅表象地看待这句話，即使在这最不完善的联合中，也包含着这样一点，在这一点上，有与无相合了，它們的区别消失了。——“从无得无，无就是无”这句話的眞正重要性，在于它与一般的**变**对立，从而也与“从无創造世界”对立。有些人主张，甚至热烈主张“无就是无”那句話，他們不曾意識到他們这样便贊助了埃利亚派抽象的**泛神論**，就实质而言，也便贊助了斯宾諾莎的泛神論。把“有只是有，无只是无”当作原則的哲学观点，可以称为同一性体系；这种抽象的同一性乃是泛神論的本质。

有与无是同一的东西，假如这样的結果本身很聳动听聞或似乎是怪論，那么，这里就不須再去管它；不如說那种惊奇才是可以惊奇的，那种惊奇表現了对哲学如此陌生，忘記了在这門科学中所出現的規定，比在寻常意識中和所謂普通人的知性中的規定完全不同，那种知性并不恰好是健全的，而且也是被养成慣于抽象的和慣于相信、或甚至迷信抽象的知性。*在每一事例中，即在**每一**現实事物或思想中，都不难指出这种有与无的統一。以上关于直接性和中介(中介是一种相互关系，因而含有否定)，关于有与无所要

* 参看第106頁。

說的，必定是同一的东西，即：无論**天上地下，都沒有一处地方会有某种东西不在自身內兼含有与无两者**。这里所談的，当然是某一**个現实的东西**，所以其中的那些規定，便不再是处于完全不眞实之中（在完全不眞实之中，那些規定是作为有与无而呈現的），而是在进一步的規定之中，并且将被看作是**肯定的**和**否定的**东西，前者是已經建立的、已被反思的有，后者是已經建立的、已被反思的无；但是肯定的和否定的东西都包含着抽象的基础，前者以有为基础，后者以无为基础。——这样，在上帝自身中，就包含着本质上是否定的規定这样的质，如**活动**、**創造**、**威力**等等——它們都是产生**他物**的。但是，对那种主张，用例子来作經驗的說明，在这里却完全是多余的。因为这个有与无的統一，作为最初的眞理，是一次便永远奠定了的，并且构成了一切后来东西的环节；所以除变自身而外，一切以后的邏輯規定，如实有、质等，总之，一切哲学的概念，都是这个統一的例证。——至于自称为普通的或健全的人的知性，若是它抛弃了有与无之不分离性，那就让它試一試，去找出一物与它的他物（如某物与界限、限制，或如刚才談过的无限物、上帝与活动）分离的例子吧。只有空洞的思想物，如有和无本身，才是分离的，前面所說的那种知性之偏爱它們，却远过于眞理，远过于我們到处面临的有与无两者的不分离性。

人們不可能想要从各方面去对付通常意識在这样一个邏輯命題中所陷入的混乱，因为这些混乱是不可穷尽的。这里只能举出几个。这样的混乱的根源之一，是意識对这样的抽象邏輯命題，带来了某一具体物的表象，忘記須要談的却不是这样的东西，而只是有与无的純粹抽象。所須要把握住的也只是它們。

*有与非有是同一的；所以，无論我有沒有，这所房子有沒有，在我的財产状况中这一百块錢有沒有，便都是一样了。——对那个命題作这样的推論或应用，那就是把它的意思完全改变了。那个命題所包含的，只是有与无的純粹抽象，但是那种应用却从那里造出一个被規定了的有和被規定了的无。正如上面已經說过，这里所談的，唯独不是被規定了的有。一个被規定了的、一个有限的有是一个这样的有，即它自身联系到他物；它是一个內容，与别的內容、与整个世界都在必然的关系之中。依照整体的相互規定的联系看来，形而上学可以作出这种——根本是同語反复的——主张，即，假如一粒微尘摧毁了，整个宇宙也就会崩潰。在反对上面所談的命題而举的事例中，似乎某物之有沒有，并不是无足輕重的，但这并非由于有或非有，而是由于它的**內容**，这个內容把它与他物联系起来了。**假定**有一个規定了的內容，某一个規定了的实有，那么，这个实有，因为它是規定了的，便与别的內容有了多方面的关系；与这个实有发生了关系的某一其他內容之有或沒有，对于这个实有就不是无足輕重的了；因为实有基本上只有通过这样的关系，才成其为实有。在**表象**中的情况也是如此(在这时，我們是用表象的更确定的意义，拿非有来和現实对比)，在表象的联系中，一个內容，通过表象作用与别的內容有了关系而作为被規定了的东西，它的有或沒有，就不是无足輕重的了。

这种观察所包含的东西，和构成康德关于上帝存在的本体論证明所作的批判的一个主要因素，是相同的；对于这个批判，此处

* 参看第106頁。

所涉及的，仅仅是考虑在其中出現的一般的有与无和**规定了的**有或非有的区别。——大家都知道，在那个所謂证明中，一切实在物所归属的一个存在物的概念被当作前提，而存在被当作同样是实在物之一，于是存在也便归属于这存在物。康德的批判主要在于**存在**(Existenz)或有(Sein)——这在此处是同义語——并非**特性**，或者說，并非**实在的宾詞**，这就是說，它并不是某个能够加于一件事物的概念之上的东西的**概念**。①——康德在这里是想要說有并不是內容规定。——他接着又說，所以現实的东西并不比可能的东西包含得更多；②一百块現实的錢并不比一百块可能的錢多包含一絲一毫；——即前者并不比后者有不同的內容规定。就后者之为被孤立起来看的內容而言，有或沒有实际上是一样的；在这个內容中，并不包含有与非有的区别，而那个区别也根本不会影响到这个內容；沒有一百块錢，一百块錢将不会少一点，有一百块錢，一百块錢也将不会多一点。③区别必定是从别的什么地方来的。——康德提醒說："与此相反，就我的财产状况說，有一百块現实的錢，是比只有一百块錢的单純概念或可能性要多些。因为对象在現实里，便不单純是分析地包含于我的概念之中，而是**綜合地对我的概念**(这概念是我的**状况**的一种**规定**)**的添加**；上述的一百块錢，则并

---

① 《純粹理性批判》，第二版，第628頁以下。——黑格尔原注（商务印书館中譯本，第430—431頁。——譯者）

② "現实的东西并不比可能的东西包含得更多"一語，黑格尔誤引为"可能的东西并不比現实的东西包含得更多"，玆据康德原书校正。参看《純粹理性批判》中譯本，第430頁。——譯者

③ 意思是說无論实际上有沒有一百块錢，但在抽象概念里，一百块錢仍是一百块錢，并无增減。——譯者

不因为在我的概念以外的存在而本身增加了一絲一毫。”①

仍然用康德不无混乱笨拙的話来說，这里要以两种状况为**前提**，一是康德所謂概念，这应当理解为表象，另一則是財产状況。无論是对于后一种或前一种状况，即无論是对于財产或表象，一百块錢都是一个內容規定，或者像康德的說法，“一百块錢是綜合地对于这样一个状况的添加；”我是一百块錢的**持有者**或非持有者，或者又說，我**設想**我有一百块錢或不設想，总之是不同的內容。更一般地說来：有与无的抽象，它們在获得一个規定了的內容时，就停止其为抽象了；于是：有就是实在，是一百块錢規定了的有；无就是否定，是一百块錢規定了的非有。一百块錢这个內容規定本身，假如也就它自身抽象地去看，那么，它在有中和在非有中，都同样是不变的东西。但当那个有被当作財产状况之时，一百块錢便与一个状况发生了关系；就这个状况而言，一百块錢之有这样的規定性，便不是都一样了；它們的有或非有，便都是变化；它們已經轉移到**实有范围**里去了。假如說这个、那个（譬如一百块錢）之有或沒有，毕竟不都一样，因此要反对有与无之統一，那却是一种錯觉，即：我們把我**有**或**沒有**一百块錢的这一区別，单純轉移到有与非有那里去了，——这一錯觉，如已經指出的，是依靠片面的抽象，丢掉了呈現于这样例子中**規定了的实有**，单純坚持有与非有；反过来，应当理解作抽象的有与无，这种錯觉却又把它轉化为一个規定了有与无，轉化为一个实有。要到了实有，才会包含有与无的实在区別，即包含一个**某物**和一个**他物**。——浮現于心目中的，不是抽象

① 参看《純粹理性批判》中譯本，第431頁。重点（改排黑体字）是黑格尔加的。——譯者

的有和純粹的无及其仅仅是意想的区别，而是这种实在的区别。

如康德所說的那样，“某物由于存在，便进入到全部經驗的关联之中；”“我們从那里便多获得了一个**知觉**的对象，但我們的对象的**概念**并不以此而增加。”①——像以上所解释的那样，結果不过是說，某物既然在本质上是規定了存在，那么，它由于存在，就与他物有了联系，也包括与一个知觉者的联系。——康德說，一百块錢的概念，并不以知觉而有所增加。这里的**概念**，是指以前考察过的一百块錢的**孤立的**表象。在这种孤立的方式中，这一百块錢固然有經驗的內容，但被截断了，并无对**他物**的联系和規定性；自身同一的形式，使它們失去与他物的关系，使其无論被知觉与否，都是一样的。但是这种一百块錢的所謂**概念**，乃是虛假的概念；单純的自身关系的形式，本不属于这样被界限的有限的內容，而是主观知性对內容所强加并借与的形式；一百块錢不是自身关系的东西，而是可以变化消逝的东西。

这里浮現于思維或表象之前的，只是一个規定了的有，即实有；对于这种思維或表象，必須追溯到前面已經說过的巴門尼德所作的科学开端，他将他的表象活动，从而也将后世的表象活动，精炼并提高为**純粹的思想**、即**有**本身，于是便創造了科学的因素。——*那**在科学上是最初的东西**，必定会表明**在历史上**也是**最初的东西**。我們必須把埃利亚派的**一**或**有**看作是关于思想所知的最初的东西；**水**及类似的物质本原，固然**应該**是共相，但作为物质，

① 黑格尔在这里对康德原文，只是撮举大意，并非逐字征引。参閱《純粹理性批判》中譯本，第429—433頁。——譯者

* 参看第107頁。

仍然不是純粹思想。**数**既不是最初的、单純的思想，也不是存留在自身之內的思想，它乃是完全在自身之外的思想。

从**特殊的**、**有限的**有，追溯到完全抽象一般性的有本身，应該看作是最最第一的理論要求，甚至也是实踐要求。这就是，假如一百块錢弄到我**有沒有**它，使我的財产状况有了区别，或者，我存在不存在，他物存在不存在，区别还更大，那么，这里可以提醒人們应該在他們的意旨里，把自己提高到抽象的共相，在这种共相中，无論一百块錢可以和他們的財产状况有什么样量的关系，而这一百块錢之存在不存在，的确对于他們都是一样的，正如他們之存在不存在，即在有涯之生中存在不存在，对于他們也是一样的（因为这里所指的，是一种状况，是規定了的有），如此等等，——至于有些財产状况，对于一百块錢这样的占有，也是一样的，那就不須說了，——甚至一个罗馬人也說过，si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae［纵蒼穹轰然傾毁于四围，土崩瓦解中亦将夷然不动］①，而基督徒就更应該像这样漠然不动了。

还必須注意到这一百块錢以及一般的有限事物之提高，和本体論的证明以及上述康德对它所作的批判的直接关联。这个批判由于例子通俗而頗为动听；誰不知道一百块現实的錢与仅仅一百块可能的錢不同呢？誰不知道它們造成我的財产状况的区别呢？因为这种差异在一百块錢很突出；所以，概念，即作为空洞可能性的內容規定性，与有也彼此不同；**于是**，上帝的概念也与它的有不同，我之不能从一百块錢的可能性得出一百块錢的現实性，正如我

① 引文出于罗馬名詩人賀拉西（公元前64—8年）《抒情短詩集》III, 3。——譯者

不能从上帝概念"推敲出"上帝的存在来，但本体論的证明，却又应該由上帝的概念推出它的存在这样的推敲来构成。假如概念与有不同，是对的，那末，上帝与一百块錢以及其他有限的事物不同，更是对的。在有限事物中，概念与有不同，概念与实在、灵魂与肉体可以分离，因此它們可以消逝、可以死亡，——这是**有限事物的定义**；抽象的上帝定义恰好相反，它的概念与有是**不分离和不可分离的**。范疇和理性的批判，正是要闡明关于这种区别的认識，并防止将有限的規定和关系这类认識应用于上帝。

注 释 二

增添对有与无命題起反感的，还必須举出另一理由；这理由认为用"**有与无是一个而且是同一个东西**"这一命題，来表現观察有与无所得的結果，并不完全。着重点偏于"是一个而且是同一个"，和一般判断一样，只有宾詞才在判断中說出主詞**是**什么。因此，这意义似乎就在于区别将被否认，虽然区别本是立即直接出現于命題之中的；因为这命題說出了有与无**两个**規定，并把它們作为有区别者包括进来。——同时这也不能意謂着应該抽去有区别者而只是保持統一。既然应該被抽去的东西，仍然在命題中呈現并且被說出名字，那末，这种否认区别的意义，便只是暴露出自身是片面的罢了。現在，因为"**有与无是同一的**"这一命題說出了两个規定的同一性，而实际上又将它們当作有区别者包括进来，这命題便自相矛盾，自己消解。假如更确切地把握住这一点，那末，这里所提出的命題，仔細观察起来，便具有通过自身而自己消失的运动。于是，在这个命題本身，出現了那应当构成它的眞正內容的东西，那

就是**变**。

于是这个命题便**包含**了結果，它本身就是結果。这里須要注意的情况，是結果本身并未在命題中**表現出来**的这种缺憾；在命題中认識到結果的，只是一种外在的反思。——关于这个問題，开头便必須提出这样一般的注意，即命题用**判断形式**，并不适于表現思辨的眞理；熟悉这种情况，可以消除許多对思辨眞理的誤解。判断是主詞与宾詞間的**同一**关系，在那里，判断把主詞所具的有比宾詞更多的規定性抽去，正像它也把宾詞比主詞更广的[外延]抽去一样。但是，假如內容是思辨的，那末，主詞与宾詞的**不同一**，也是本质的环节，不过这个环节并沒有在命題中表現出来而已。近来的哲学有許多地方，在不熟悉思辨的人看来，似乎很光怪陆离，这大多是由于用簡单的判断形式来表現思辨的結果。

关于表現思辨眞理的缺憾，首先就以加上“**有与无不是同一的**”这个相反的命题来补救，这在上面也同样是說出了的。但这样又发生了另一缺憾，因为这些命题[①]并不互相联系，只是在二律背反中去表述內容，而它們的內容却又关系着一个并且是同一个东西，在两个命题中表現出来的規定，也应当直捷了当地联合起来，——这一联合只能表現为两个**互不相容的东西**之間**的非静止**，即**运动**。强加于思辨內涵的最常見的偏頗，就是使它成为片面的，即它本来可以消解于两个命题之中，却只举出其中的一个。这个命题之可以主张，是不容否认的；**这种陈述是对的，同样又是錯的**，因为假如从思辨的东西取得**一个**命题，那末，至少也必須同样注意

① 指“有与无是同一的”和“有与无不是同一的”二命题。——譯者

并陈述另一个命题。——这里还要特别提到这个姑且說是不幸的字眼：**統一**；統一比同一还更关系到主观的反思；它主要被当作关系，是由**比較**、由外在的反思而发生的。因为比較在两个**不同的对象**中发现了同一的东西，于是便有了統一，那里的前提是，被比較的对象本身对这統一毫**不相干**，所以这种比較和統一絲毫不涉及对象本身，只是涉及在它們以外的活动和規定。因此，統一表現了完全**抽象的**同一，所說的对象越显出絕对有区别，說起来也就越加难听刺耳。因此，*說**不分离**和**不可分离**，要比說統一好些；但这样又沒有表現出全体关系的**肯定方面**。

*所以全体，即这里所发生的眞的結果，就是**变**，变不单純是有与无的片面的或抽象的統一。它乃是由于这样的运动，即：純有是直接的、簡单的，純无也同样如此，两者**有**区别，但区别又同样**揚弃自身**，而**不是**区别。結果是有与无的区别同样成立，但只是一个**臆想的**区别。

人們**臆想**有与其說是无，不如干脆說是他物，有无的絕对区别，是再明白不过的，而要說出这种区别，也好像是再容易不过的。但要证明这种区别是不可能的，它是不可言說的，也同样容易。让那些**願意固执有无区别的人去試一試，說出区别所在**吧。假如有与无具有任何使它們互相区别的規定性，那末，它們就会成为如前所說的規定了的有和規定了的无，而不是这里仍然是的純有和純无。它們每一个都同样是不曾規定的，所以它們的区别，完全是空的；因此区别不在它們本身，而只在于第三者，在于**意見**。但意見

* 参看第107頁。

是主观的形式，不在这里陈述之列。但是，有与无都在第三者中有其持續存在，这样的第三者，必定也在这里出現，而且在这里已經出現，它就是**变**。有与无在变中，是有区别的；只有在它們有区別时，才有变。这第三者是与它們不同的他物，——它們只在一个他物中才持續存在，这也就是說，它們不是自为地持續存在的，*变是有的持續存在，又是非有的持續存在；或者說，它們的持續存在，只是它們合而为一；它們的这个持續存在，也恰恰就是那个揚弃它們的区别的东西。

必須指出有与无的区别的这种要求，本身也就包括了說出什么是有、什么是无的要求。那些恼恨把这一个和另一个仅仅当作是相互过渡去认識，而对有和无主张这样、那样的人，让他們举出他們說的是什么吧，也就是，让他們提出一个关于有与无的**定义**，幷說明其正确吧。他們在別的地方，也承认幷应用了旧科学的邏輯規則，但是，假如不曾滿足旧科学这种最初的要求，那末，一切关于有和无的那些主张，便只是信口断言，沒有科学效准。假如人們又說，只要把**存在**当作与**有**意义相同，存在便是对**可能性**的**补充**，那末，这便是以另一規定、可能性为前提，所說的有，便不是在它的直接性之中，甚至不是独立的，而是从属的。*这样有了中介的有，我們为它留下了“**存在**”(Existenz)这一名詞。但是人們却常把有想像成純粹的光明——仿佛是某种无阴翳的視見的瑩澈，而无則是純粹的黑夜，幷将它們的区別，联系到人所熟知的感性的差异上去。事实上，倘若更精細地去想像这种視見，就能够易于体会到，

---

* 参看第107頁。

*在絕对光明中所看見的，和在絕对黑暗中一样，不多也不少，前一种視見和后一种視見，都是純粹的視見，也就是毫无視見。純粹的光明和純粹的黑暗，是两个空的东西，两者是同一的。只有在規定了的光明中——而光明是由黑暗規定的——即在有阴翳的光明中，同样，也只有在規定了的黑暗中——而黑暗是由光明規定的——即在被照耀的黑暗中，某种东西才能够区別得出来，因为只有有阴翳的光明和被照耀的黑暗本身才有区別，所以也才有規定了的有，即**实有**。

注　释　三

*有与无是統一的不可分的环节，而这統一又与有、无本身不同，所以对有、无說来，它是一个第三者，这个第三者最特征的形式，就是**变**。**过渡**与变，是同一的；只是由此过渡及彼的有、无两者，在过渡中，更多被想像为互相外在的、靜止的，而过渡也是在两者**之間**出現而已。无論在什么地方，用什么方式談到有或无，都必定有这第三者；因为有、无并不自为地持續存在，而只是在变中，在这第三者中。这第三者有許多經驗的形象，但是抽象为了指出抽象的产物、即有与无要各自坚持，并防止它們过渡，便把那些形象放在一边或忽略了。对付这样簡单的抽象态度，也同样簡单，只須提到經驗的存在就行了，在經驗的存在中，那种抽象本身也只是某物，有了实有。或者說，要把不可分离者的分离固定下来的，只是別的反思形式。这样的規定本身就有它自己的对立物，毋須追溯

* 参看第107頁。

和求助于事情的本性，那种反思規定就自己駁斥了自己，因为按照它本身是怎样，在它本身那里便显出它的他物来了。要把反思的一切曲折、断想及其推理一齐抓住，以杜絕反思掩盖其自相矛盾的出路和躲閃，并使其不可能，那是白費气力。因此，我也不去理睬許多自称反对“有与无皆不眞，只有变才是两者的眞理”这一說法的那些責难和駁斥。思想訓练，只有由对知性形式的批判的认識来完成；这种思想訓练就是要洞察那些駁斥的无聊，或不如說就是要驅逐这样的断想。那些最富于这类責难的人，对最初遇到的命題，就带着他們的反思扑奔向前，不用进一步的邏輯研究，来帮助和帮助过自己意識到这些反思性质的粗疏。

假如有与无相互隔絕，一个被放在另一个范围以外，这样也就否定了过渡，于是便发生了一些現象，現在就要加以考察。

巴門尼德坚持了有，当他同时也談到无，說“无什么也**沒有**，只有才**有**”之时，又是最徹底的。这样，有自身完全是不曾規定的，即与他物沒有关系。因此，好像从这个开端、即从有自身，不能更**往前进**，前进只有**从外面**与某种陌生的东西联系，才能出現。因为有与无是同一的，所以进程像是第二个絕对的开端，——这是一个自为的过渡，外在地加到有上面去的。总之，假如“有”有規定性，它就不会是絕对的开端；那样，它就是依賴于他物，不是直接的，不是开端。但如果有不曾被規定，因而是眞的开端，那末它也就沒有什么东西来轉变它为他物，它同时是**終結**。从有不能迸发出什么东西来，正像什么东西也不能侵入到有里去；* 在巴門尼德那里也和

* 参看第 107 頁。

在斯宾諾莎那里一样。从有或絕对实体都不可以前进到否定的、有限的东西。如已經說过的，假如从无关系的、这里即无进展的有出发，毕竟还有往前进的东西，那末，它便只能以外在方式出現，而这种进展便是第二个新的开端。費希特也是如此，他的最絕对的、无条件的基本命題："A＝A"是正命題；第二个是反命題；后者**一部分**是有条件的，**一部分**是无条件的(于是自相矛盾)。这是一个外在反思的进展，它既把用来开始的絕对物重又立即否认，——反命題即第一个同一性的否定，——同时又明明立即使其第二个无条件的东西成为有条件的东西。假如进展，即揚弃第一个开端，总还有可以成立的理由，那末，在第一个开端自身以內，必定包含着能够使他物在那里发生关系的东西；所以，那必定是一个規定了的东西。不过有或絕对实体都不能自称是这样的东西；恰恰相反，它是**直接的东西**，是絕对还**不曾規定的东西**。

耶柯比在論批判主义想把理性解释清楚的試图的著作中，为了攻击康德的自我意識的先天綜合，对一切抽象物过渡到一个更远的东西和两者联合的不可能，作了最雄辯的、或者已被遺忘的描写(《耶柯比集》第三卷)。他这样提出課題，即在一个純粹物中(不論这个純粹物是意識、时間或空間的純粹物)，說明一个綜合的发生或創造(113頁)。"空間是**一**，时間是**一**，意識是**一**，……但是你們說說吧，这三个一中的任何一个，如何本身是純粹的而成了繁多的呢？……每一个都只是**一**，而不是**他物**；一个**万物皆一**；一个沒有这[空間]、这[时間]、这[意識]的**这**一**这**一**这**一的**自己同一**；因为这些，連同这、这、这都还在不曾規定的无限的零中睡觉，而且一切和每个**有規定的东西**也要从那里才会产生出来呢！是什么东西把

有限变成那三个无限呢？是什么东西使先天的空間、时間与数和尺度結胎而将它們变成一个純粹的繁多呢？是什么东西使**純粹的主动性**(自我)摆动呢？純粹母音如何得到子音，或不如說其**无声的**不断的声息如何自己中断以取得至少一种独立的音响或**音节**呢？”——可見耶柯比已經很确定地认識到抽象之**非物**，不論它是所謂絕对的、即抽象的空間，或是这样的时間，或是这样的純粹意識、即自我；他僵持在那里，为了要主张到他物(即綜合的条件)和到綜合自身的进展不可能。这里所說的綜合，必須不被当作現成規定**从外面**的联系；——这問題本身，一方面涉及第二个的产生，成了第一个，即規定的东西的产生，成了不曾規定的、开端的东西，一方面又涉及內在的綜合、先天的綜合，——即有区别的东西自在自为的統一。**变**就是有与无这种內在的綜合；但是因为綜合的意义最接近于彼此相外的現成的东西的外在联結，所以不用綜合、綜合的統一等名詞是对的。——耶柯比問自我的純粹母音**如何**得到子音？是**什么**东西使規定性成为无規定性？——这个**什么**是容易回答的，而且康德对这問題也用他的方式回答过了，但是**如何**的問題即是要問何种方式、依据何种关系等等，并要求举出一个特殊范疇；而在这里却談不到种类样式、知性范疇。如何的問題本身就属于反思的坏方式，反思追問可以捉摸的性质，却从而以它的固定范疇为前提，这就对所問的东西預先装备好了回答。如何的問題，在耶柯比那里，也沒有追問綜合的**必然性**那样高一层的意义，因为如已經說过的，他仍然僵持在抽象中，主张綜合的不可能。他特别形象地描写了达到空間抽象的程序(147頁)。“我必須尝試暫时完全忘却我曾經看到过的、听过的、接触过的或触动过的任何东西，显

然我自身也不例外。我必須完全、完全、完全忘却一切运动，正因为这一忘却最难，所以于我也最迫切。总之，如像我在思想中把一切丢开了那样，我必須把一切都清扫掉，除了无限的、**不变的**空間的直观被强制留存下来以外，什么也沒有剩下。因此，我不可以把我自己当作某种与这空間不同的东西、而是**从思想上**与这空間相連，并且**在它之內**；我不可以仅仅让它**环繞**我、**滲透**我，而是我必須完全**过渡**到它之中，与它合而为一，把我轉变为它；我必須除**我的这种直观**本身而外，自己什么也不剩下，以便把我的这种直观当作一个眞正独立自主的、一致而且是唯一的表象来观察。”

在这种完全純粹的連續性中，即在表象的无規定性和虛空中，叫这个抽象为空間，或純直观、純思維都是一样；——这一切都同于印度人所謂**梵**，——当印度人长年外表不动，漠然于感觉、表象、幻想、貪欲等等，而只看着鼻子尖，心里誦念唵、唵、唵，或什么也不念时，这就叫做梵。这种幽暗空虛的意識，作为意識来把握，就是——**有**。

耶柯比又說，在这种虛空中，他所遭遇到的，适与康德說他应該遭遇到的相反；他并未发現自己是多与多方面的，而自己反倒是沒有一切多与多样性的**一**；是的，“我自己就是**不可能性**本身，是一切多样和多之**化为烏有**，……从我的純粹的、全然簡单的、不变的本质，連最微小的东西也**建造不出来**，也潜入不到我里面去，……于是一切彼此相外、彼此并列的事物，一切根据上述事物而来的多样性和多（在这种純粹性中），都显得是**純粹不可能**。”（149頁）。

这种不可能无非是重复下面这句話：我坚持抽象的統一并排除一切多和多样性，使我停在无区别和无規定之中，而忽視一切区

别和規定。要使康德的自我意識的先天綜合、即这种統一的活动，自己澌灭，并在这种澌灭之中保持自己，耶柯比把自己也冲淡到同样抽象的地步了。他将那个“綜合自身”、那个“**原始判断**”**片面**地作成“**連綴字**自身”——“一个**是**、**是**、**是**，无始无終，也沒有**何物**、**何人**、**哪一种**。这个往前无限重复的重复，是頂頂純粹的綜合唯一的业务、作用和生产，它就是那单純、純粹、絕对的重复自身”(125頁)。或者說，实际上那里旣然沒有間断，即沒有否定、区别，那末它就不是重复，而仅是无区别的单純的有。——但是，当耶柯比恰恰将統一所以为綜合的統一的东西丢掉时，这还仍旧是綜合嗎？

首先要說的是，当耶柯比自己固守在絕对的、即抽象的空間、时間及意識中时，他用这种方式就将自己陷入并坚持了**在經驗上**是錯誤的东西；* 在經驗上呈現的时間与空間，并不是像无限的空間与时間那样的东西，在它們的連續中沒有不充滿了各种被限制的实有和变化，所以这些界限和变化就属于空間性和时間性，而不會分离，也不可分离。意識也是这样，它充滿了有規定的感觉、表象、欲望等等，它的存在[①] 与某种特殊內容不可分。——經驗的**过渡**总是自明的，意識也当然能以空的空間、空的时間、空的意識本身，或純有为对象和內容；但它不停留在那里，它不仅从这样的虛空走出来，而且冲到一个較好的、即无論如何較具体的內容那里，不管这一內容在别方面多么坏，但就此而論，它总是較好較眞的。这样一个內容正是綜合的，被认为是一般意义下的綜合的內容。这样，巴門尼德所要对付的，是与有和眞理相反的假象与意見；斯

① 存在后面，拉松版編者誤加了“不”字，兹从格罗克納本。——譯者

* 参看第107頁。

宾諾莎所要对付的，是属性、样式、广延、运动、知性、意識等等。綜合包含并指出那些抽象不是眞理，它們在綜合中与他物統一，所以不是本身持續存在的，*不是絕对的，而总是相对的。

但是，这里不是要說明空的空間在經驗上的烏有。意識固然在进行抽象时也能以那个无規定的东西来充实自己，而固定的抽象也是純空間、时間，純意識，純有等**思想**。純空間等等思想、即純空間等等，应該**自身**被表明为烏有，这就是說，純空間本身已經是它的对立面，在它自身中已經浸透了它的对立物，自己就是超出自身的东西，是規定性。

这一点在那些思想中是直接发生的。那些思想就是描写得淋漓尽致的抽象的結果，它們被明显地規定为**无規定的东西**；这种**无規定的东西**，假如追溯到它的最单純的形式，就是有。但是这种**无規定性**，正是构成規定性的东西；因为无規定性与規定性对立；无規定性作为对立物自身就是有規定的，或否定的东西，而且是純粹的、完全抽象的否定的东西。这种无規定性或抽象的否定，是"有"自身所具有的，当內在的和外在的反思将有与无等同起来，宣称有是一个空的思想物，是无时，它所說的就是这个有。——或者，也可以說，因为有是无規定的东西，所以它不是它所是的（肯定的）規定性，也就不是有，而是无。

当在邏輯中把**有**本身作成开端时，过渡在这个开端的純粹反思中，还是掩盖着的；因为**有**只是直接建立起来的，**无**也只能由它那里直接出現的。但一切后来的規定，如紧接着来的**实有**，都更为

---

* 参看第107頁。

具体；在实有中已經建立了那样的东西，即它包含并产生那些抽象的矛盾，因而也包括并产生那些抽象的过渡。当有作为簡单的、直接的东西时，有是全然抽象的結果，因而已經是抽象的否定性，是无，——这种回忆会被科学抛在后面，科学显然从本质出发，在自身范围以內，将那个片面的**直接性**作为一个有了中介的直接性来說明，在这里，有被**建立**为**存在**，而这个有的中介物，也被建立为根据。

用了那种有就是无的回忆，从有到无的过渡，就可以想像为本是某种容易而瑣屑的东西，或者如人們所說的，它是可以**說明**和**把握的，即**：有既然成了科学的开端，当然就是无；因为一切皆能抽象，而一切都被抽象之后，剩下的就是无了。人們还可以說，照这种說法，开端就不是肯定的东西、不是有，而恰恰是无，并且无之是**終結**，至少不亚于直接的有，甚至过之。最簡便的办法，是对这样的推理随它去，而检察它所夸耀的結果情况怎样。如果依照这个說法，无眞是那种推理的結果，并造成以无为开端(如中国哲学)，那就連手都不用轉了，因为在轉手之前，无就已轉为有了(参看前面：乙、无一节)。但是，如果一切物都是**有的物**，而那个一切物的抽象又被当作前提，那末，那个抽象就須更正确地对待；一切有的物的抽象的結果，首先是抽象的有、一般的有，正像在上帝存在的宇宙論证明中，我們从世界的偶然的有超出，并且在此超出中仍然带着有一样，这个有被規定为**无限的有**。总之，这个純有也**能够**抽象，将有再加到已經抽象的一切物上去，于是留下的就是无。假如人們願意忘掉无之**思維**、即无之轉变为有，或者对此毫无所知，人們便能够把那种**能够**的办法静靜地再继續下去；即无也能够(謝謝

上帝!)抽象(世界的創造也是一种无的抽象),于是无也沒有留下,因为这正是要被抽象的;这样,人們又重新回到有。——这种“**能够**”供給了表面的抽象游戏,在这里,抽象自身只是否定的片面活动。首先,这种“能够”本身就在于:对它說来,有与无都是一样的;其中每一个都要消灭,正如每一个都要发生那样;从无的活动出发或从无出发也仍然是一样的;无的活动,即单純的抽象,比起单純的无来,共眞实不更多也不更少。

*柏拉图在他的巴門尼德篇討論了“一”的辯证法,同样須当作外在反思的辯证法来看。“有”与“一”都是埃利亚派的概念,两者是同一的。但它們仍須区别,柏拉图在那篇对話中就是这样看法。他去掉“一”的一些規定、如全体与部分、在自身中的有与在他物中的有、形体、时間等等之后,結果是有不属于一,因为有除了依照那些样式之一而外,并不属于某一事物(斯太芬奴斯版本,第三卷,第141,e頁)。① *柏拉图由此而討論“**一有**”命題;我們应該考察在他那里,从这命題到**一之非有**的过渡,是如何完成的;通过作为前提的“**一有**”命題中两个規定的**比較**,过渡便出現了;这命題包含着一与有,“一有”所包含的,比仅仅說**一**要多些。在一和“一有”的差异中,也就可以看出这一命題所包含的否定的环节。这也就显出这种方法是有前提的,而且是一种外在的反思。

一和有旣然在这里有了关联,那么,有虽然应該抽象地**本身**坚持抽象,它却最簡单地,不須摻入任何思維,便在一个关联中显出

① 参見陈康譯注:《柏拉图巴曼尼得斯篇》,1946年,商务印书館版,第121—124頁。——譯者

* 参看第107頁。

来了，关联便包含着与应当主张的相反的对立物。如果有被当作直接的，有便属于一个**主体**，是以言說表現出来的，具有一个一般的經驗的**实有**，因此是在有限制的和否定的范围之中。当知性抗拒有与无的統一而援引当前直接的事物之时，它无論用什么言詞或花样去把握，而在經驗中，却恰恰只能发現**規定了**的有，有限制的、否定的有，——即它所抛弃的那个統一。于是，直接的有的主张便归結到一种經驗的存在，这种主张既然要坚持思維以外的直接性，便不能抛弃这种經驗存在的**表現**。

无也是这样，不过方式相反而已。这种反思也是大家所熟知的，而关于无也常常有这样的想法。无就其直接性而言，表現自己是**有的**；因为就本性說，它与有是同一的。无会被思維、想像、言說，所以它**有**；无在思想、表象、語言等等中有它的有。但这个有仍然与无还有区别；于是可以說无固然在思維、表象中有，但是因为这个有只在思想或表象中才有，所以**它沒有**，有并不属于这样的有[①]。即使有此区别，也不可否认有与无正有着关系；尽管关系也包含区别，但在关系中却現存着与有的統一。不論用什么方式去說或证明无，正是在一个**实有**中，无总是表現了与一个有的联系或接触，与一个有是不分离的。

但是，当无在一个实有中这样表現出来时，人們心目中还是常常想到无与有这种区别，即：无的实有是完全不适合于无本身的，无自身沒有自为的有，它不是有**本身**；无只是有的缺少，*黑暗只是

① 这个有，这样的有，均指“无”，即在思維或表象中的有，实际上并沒有。——譯者

* 参看第107頁。

光明的缺少，寒冷只是溫热的缺少等等。黑暗只是就与眼睛的关系而言，就与肯定的东西（光明）作外表比較而言，才有意义，寒冷也同样仅仅是我們感覚中的某物。反之，光明、溫热以及有，本身是客观的、实在的、起作用的，与否定物和无的性质和資格全然不同。黑暗**只是**光明的**缺少**，寒冷**只是**溫热的**缺少**，这一点可以經常列为一桩很重要的反思和富有意义的认識。关于这种敏銳的反思，可以在經驗对象的范围中用經驗来观察；由于黑暗把光明規定成顏色，从而使光明本身可以看得見，由于如前所說，在純粹光明中就像在純粹黑暗中一样，都看不清什么东西，所以黑暗在光明中当然显出作用来了。可見性是眼中的作用；而否定的［黑暗］和被視为实在的、肯定的光明，对此作用也同样有份。同样，从水，从我們的感觉等等都足够认識到寒冷；假如我們否认寒冷的客观的实在，则对它将毫无所得。但还可能責难說，这里和上面所談的，都是有一定內容的否定的东西，并不曾談到无本身，这个无本身，就它是空洞抽象而論，它既不比有低，也不比有高。——但是，寒冷、黑暗以及这一类規定了的否定，必須就它們本身来对待，并且必須看到这样一来，就使其如此的一般規定而論，建立了什么。它們不应該是一般的无，而是光明、溫热等等的无，是某种規定物、某一內容的无；它們可以說是有規定的、有內容的无。但是一种規定性，这在以后还要談到，自身就是一种否定，所以它們是否定的无，但是否定的无，自身就是某种肯定的东西。无由于它的規定性（这种規定性在上面表現为主体中或无論别的什么中的**实有**）而轉变为肯定的东西，这对于坚持知性抽象的意識来說，好像最为荒謬难解。否定的否定成为肯定，这种理解是如此簡单，或者正因其簡

单，才被高傲的知性以为瑣屑而不需重視，尽管这事实有它的正确性，——它不但正确，而且因为这样的規定的普遍性，可以有无限的扩张和普遍的应用，这当然应加重視。

有与无相互过渡的規定，也还須注意，要把握这种过渡，同样不須有更多的反思規定。过渡是直接而全然抽象的，因为过渡的环节都是抽象的，这就是說，由于在这些环节里还沒有**建立**起他物的規定性，而这些环节都是以他物为中介而过渡的。尽管有**本质上**即是无，但是无是在有那里，还沒有**建立**；反过来說，也是这样。因此，在这里应用更多規定了的中介，以某种关系去把握有与无，是不許可的；——那种过渡还不是关系。所以不許可說，无是有的**根据**，或有是无的**根据**，——无是有的**原因**等等；也不許可說，那只能在**有**某物**条件下**过渡到无，或在非有的**条件下**过渡到有。不同时对关系的**方面**加以进一步的規定，便不能够对关系的种类加以进一步的規定。根据和后果等联系所連結的方面，已經不再是有和无，而显然是成为根据的有和某个建立起来的，非独立的东西——但不是抽象的无。

注　释　四

以上所說，与反对世界有开始、有沒落，从而证明物质**恒在**的辯证法有关，即与一般反对**变**、发生、消灭的辯证法有关。——康德关于世界在时間和空間上是有限还是无限的二律背反，以后将在量的无限这一概念下再詳細考察。——那种簡单的、通常的辯证法，是依靠坚持有与无的对立。证明世界或某物都不能有开端的方式如下：

无論有某物，还是沒有某物，都不能有开端。因为如有某物，它便不是开端。——假使世界或某物应有开端，那么它就須于无中开始，但开端不在无中，也不是无；因为开端自身就包含着有，而无却不包含有。无只是无。假如以根据、原因等等来規定无，那末，在根据、原因等等中就包含了肯定，包含了有。——以同样的理由，某物也不能有終結。因为如果这样，則有必定包含着无；但有只是有，并非自身的对立物。

很显然，这里对于变、或开端与終結，对于这种有与无的**統一**，除了断言否认和把有与无各自分离列为眞理而外，什么也提不出来。可是这种辯证法却至少比那种反思的想像要彻底些。那种想像认为有与无之全然分离，乃是完全的眞理；另一方面，又认为开端与終結也同样是眞的規定，于是事实上又假定了有与无并不分离。

在有与无絕对割裂的前提下，便常常听到說开端与变总是某种**不可思議的东西**；因为人們以取消开端或变为前提，尔后**又**承认开端或变，自陷于矛盾，并使其解决不可能，这个矛盾就叫做**不可思議**。

以上所說，也就是*知性反对高等数学分析中**无限小量**的概念所用的同样辯证法。关于这一概念，以下还要詳細討論。这些量是这样規定的，即**是在消失中**；不在消失以前，因为那样，它們就是有限的量了；也不在消失以后，因为那样，它們就沒有了。这个純概念經常遭到反复的責难，說这样的量**要么**是某物，**要么**是无；在

---

* 参看第108頁。

有与非有之間，是沒有中間状态的(状态在这里是一个不恰当的、野蛮的說法)。——这里同样假定了有与无的絕对分离。但反过来也正說明了有与无事实上是同一的，或者用那样的語言来說，沒有什么东西不是在有与无之間的中間状态。数学的輝煌成就，必須归功于接受了那种与知性矛盾的規定。

*上面所引的推理，造成了有与无絕对分离的錯誤前提，并停留在这一前提上，这不叫辯证法，該叫**詭辯**。因为詭辯是由无根据的前提而来的推理，对前提不加批判，不加思量，即认其有效。我們所謂的辯证法，却是更高的理性运动，在这个运动中，像是絕对分离的东西，通过自身，通过它們是什么，相互过渡了，那个[彼此分离]的前提也自身揚弃了。有与无自身辯证的、內在的本性，就是把它們的統一，变，表現为它們的眞理。

2. 变的环节：发生与消灭

变是有与无的不分离，不是从有与无抽象来的統一，变作为**有与无**的統一，乃是**規定了的**統一，或者說，有和无两者都是在这种統一之中。但是有和无，每一个都与它的他物不分离，便**不是**它了。所以有与无是在这統一中，但它們是作为消逝的东西，不过是**被揚弃的东西**。它們从最初被想像为**独立性**，下降到成为**尙有区别**的、但同时已被揚弃的**环节**。

照这种区别来把握环节，那末，在区别中的每一个环节都是与**他物**的統一。所以变包含有与无两个**这样的統一体**；一个是作为直接的有和对无的关系，另一个是作为直接的无和对有的关系；在

* 参看第108頁。

这两个統一体中，規定的价値并不相等。

*变用这种方式，便在一个双重規定之中了；在一重規定里，无是直接的，即規定从无开始，而无自己与有相关，就是說过渡到有之中；在另一重規定里，有是直接的，即規定从有开始，有过渡到无之中，——即**发生**与**消灭**。

两者都同样是变，它們虽然方向不同，却仍然相互滲透、相互制約。一个方向是**消灭**；有过渡到无，但无又是它自己的对立物，过渡到有，即发生。这个发生是另一个方向；无过渡到有，但有又揚弃自己而过渡到无，即消灭。它們不是相互揚弃，不是一个在外面将另一个揚弃，而是每一个在自身中揚弃自己，每一个在自身中就是自己的对立物。

3. 变的揚弃

发生与消灭所建立的均衡，首先就是变自身，而这种均衡又融化为**靜止的統一**。在这均衡中有与无只是消逝的东西；但变本身只是由于它們的区别才有。因此，*它們的消逝只是变的消逝，或者說，是消逝自身的消逝。变是一种不安定的动蕩，它沉沒在靜止的結果中。

也可以这样說，变是一般有与无的消逝；但变又依靠有与无的区别。于是，变在自身中与自己矛盾，因为它在自身中联合了与自己对立的东西；一个这样的联合，又是要自己毁灭的。

这結果是消逝了的有，但却不是无；假如那样，它将只是回复

---

* 参看第108頁。

到那两个已經揚弃了的規定之一那里去，而不是无与**有**的結果。它变为靜止的单純性的有与无的統一。但靜止的单純性又是有，然而这个有已不再是只为自己，而是整体的規定。

*变这样过渡到有与无的統一，就是**实有**，这統一是**有的**，或說具有这两个环节的片面的**直接的**統一形态。

注　　释

揚弃和被揚弃的东西（观念的东西）是哲学最重要的概念之一，是到处决然反复出現的基本規定，其意义須确定把握，尤其要与"无"区别开。揚弃自身的东西并不因揚弃而就是无。无是**直接**的，而被揚弃的东西却是**有中介的**；它是非有之物，但却是从一个有出发的**結果**。**它由規定性而来**，因此它**自身还有規定性**。

***揚弃**在語言中，有双重意义，它旣意謂保存、**保持**，又意謂停止、**終結**。保存自身已包括否定，因为要保持某物，就須去掉它的直接性，从而須去掉它的可以受外来影响的实有。——所以，被揚弃的东西同时即是被保存的东西，只是失去了直接性而已，但它并不因此而化为无。——**揚弃**的上述两种規定也可以引用为字典中的这个字的两种**意义**。一种語言竟可以将同一个字用于两种相反的規定，是很可以注目的事。語言中可以找到自身就有思辨意义的字眼，这对于思辨是很愉快的：德語就有很多这类字眼。拉丁"取"字（tollere）的双关意义（由西塞罗"屋大維高升了"[①]的隽語而著名），却沒有这样深远，肯定的規定只不过达到上升而已。某

---

① 指屋大維由三执政官之一而做了奥古斯特大帝，开始了罗馬帝国。——譯者

* 参看第108頁。

物只在与对立物統一时才被揚弃；它在較細密的規定中，作为被反思的东西，可以适当地称为环节。杠杆上一点的**重量**和**距离**都叫做杠杆的力学环节，因为作用**相同**，尽管一个环节是实在的，即重量，另一个环节是观念的，仅仅是空間的規定，是一条綫，各有不同（参看《哲学全书》，第三版，261节注释）。人們还不得不更常常注意到对于反思規定，哲学术語每每使用拉丁名詞，这或者是因为本国語中沒有那样的名詞，或者即使有，也因为本国語名詞使人較多地回想起直接的东西，而外国語則使人較多地回想起反思的东西。

由于有与无現在只是**环节**，它們所保持的較細密的意义和表述，必定是从观察实有来的，实有作为統一，其中保存了有与无。有是有，无是无，这只是在它們彼此的区别中如此；就其眞理、統一而論，它們作为这样的規定已經消失了，并且現在是某物。有与无是同一的，正**因其同一**，所以**它們不再是有和无**，而有了不同的規定；在变中它們曾是发生与消灭；在另一个規定了的統一中，即实有中，它們又是另有規定的环节。这种統一仍然是它們的基础，它們从这种基础走出来，就不再走到有与无的抽象意义里去了。

第二章 实有

*实有是**规定了的**有；它的规定性是**有的**规定性，即**质**。某物由于它的质而与**他物**对立，是可变的和有限的；它之被规定，不仅是与一个他物对立，而且是对这个他物的絕对否定。它对最初对立着的有限的某物的这种否定，是**无限的**；这些規定[①]是在抽象对立中出現的，而在无对立的无限中，即在**自为之有**中，这种抽象的对立便消解了。

于是实有的研究便有了这样三部分：

甲、**实有自身**；

乙、**某物与他物，有限**；

丙、**质的无限**。

甲、实有自身

对于实有

(1) **自身**，首先是它的規定性；

(2) 作为**质**，必須加以区別。但是质，无論在实有的这一种或那一种規定中，都应該被认为是**实在**和**否定**。但是在这些規定性[②]

① 这些規定，指某物及其对立的他物。——譯者

② 这些規定性，指实在和否定。——譯者

* 参看第109頁。

中，实有都同样是反思自身的；并且自身建立起来，就是

(3) **某物**，即**实有物**。

1. 一般实有

实有从变发生。实有是有与无单純地合而为一。实有由于这种单純性而有了一个直接物的形式。它的中介，即变，已被留在它的后面；中介揚弃了自身，因此，实有便好像是最初的、可以作开始的东西。它首先是在**有**的片面規定之中，而它所包含的另一規定，**无**，也将在它那里与前一規定对立而显露出来。

这不仅仅是有，而是**实有**，从字源上看来，它是在某一**地方**的**有**[①]；但是空間观念与这里不相干。在变之后，实有就是一般的**有**連同一个**非有**，所以这个非有也和有一起被吸收到这个单純的統一体中去了。因为具体的整体是在"有"的形式中，在直接性的形式中，所以被吸收到有中的**非有**，便构成了規定性自身。

整体在有的形式中，亦即在有的**規定性**中，同样是一个揚弃了的、被否定地規定了的东西，——因为有在变中，同样也表現出自身只是一个环节；但是，它只是**在我們的反思中，对我們說来**是如此，还不曾在它自身那里**建立起来**。不过实有自身的規定性却是建立起来了的，这种規定性就包含在实有这一名詞之內。——两者是必須經常很好地加以区别；只有在一个概念里**建立起来了**的东西，才在概念闡释研究之內，属于概念的內容。还沒有在概念中建立起来的規定性，則是属于我們的反思，这种規定性或是涉及概

① 实有(Dasein)，就德文字义說，是这里的有。——譯者

念自身的本性，或者只是外在的比較；必須注意到后一种規定性只能用来說明或指出在发展中自身表現出来的过程。整体，这种有与无的統一，是在有的片面規定性之中，它仍是一种外在的反思；但是这种反思，在否定中，在某物与**他物**等等中，却能够成为**建立起来的**。——这里应当对上述区别加以注意；假如对反思所能注意的一切，都加以估計，就会牵扯得太远，去預測事情自身必然发生的东西。假如說这类的反思可以用来便利綜覽，从而便利了理解，那么，它們也会带来害处，对于将来的东西，它們会被认为是不正确的見解、根据和基础。因此对待它們应当恰如其分，不可太过，并且应当把它們与事情自身发展过程中一个环节那样的东西区别开。

实有相当于前一范围的**有**，不过，有是不曾規定的，因此在有那里并不发生規定。但实有却是一个規定了的有，是一个*具体的东西，因此，在它那里，便立刻出現了它的环节的許多規定和各种有区别的关系。

2. 质

在实有中的有与无，是在直接性中合而为一的，它們因为直接性的緣故，并不相互超出；只要实有是有的，只要实有是**非有**，它便是被規定了的。有并不是**一般**，規定性也不是**特殊**。規定性还**沒有脫离有**；而且它将来也不会脫离有，因为現在作为基础的眞的东西，是非有与有的統一；在作为基础的这种統一之上，发生了一切

* 参看第109頁。

以后的規定。但是規定性与有在这里的关系，却是两者的直接的統一，所以它們的区别还沒有建立起来。

*規定性这样自身孤立起来，作为**有的**規定性，就是**质**，——是一个完全单純的、直接的东西。規定性本身是較一般的，它既可以是量的，也可以是被进一步規定了的东西。因为这种单純性的緣故，关于质本身，无法进一步說出什么东西。

无和有都包含在实有之內，但是实有本身却是作为仅仅是**直接的**或**有的**規定性那种质的片面性标准。质也同样必須在无的規定中建立起来，从而直接的或**有的**規定性也将建立起来，成为一个有区别的、反思的規定性；这样，无作为一种規定性的被規定了的东西，也同样是一种反思的东西，一种**否定**。*质，这样作为**有的事物**而被区别开来，就是实在。①质，因为带着一个否定，便被当作是一般的**否定**，尽管这被当作是一种缺欠，它仍同样是一种质，以后将自身規定为界限、限制。

两者都是一个实有；但是在作为质的**实在**之中，所强調的是一个**有的**实在，这就掩盖了实在也包含規定性，即也包含否定；因此实在只被当作是某种肯定的东西，而否定、限制、缺欠等都要从它那里排除出去。假如将否定仅仅当作缺欠来看待，那就是无了；但是否定也是一个实有，是一种质，不过它是以一个非有来規定的而已。

---

① 在黑格尔的邏輯体系中，規定性（质）在“有”的范围还在直接性中，区别尚未建立，而在“本质”范围，則通过否定的反思，**建立了**区别。——譯者

* 参看第109頁。

注 释

实在似乎是一个含义很多的字眼，因为它是在以各种不同的、甚至相反的規定来使用。在哲学的意义上，談起仅仅是**經驗的**实在的东西，就好像是在談一个无价値的实有物一样。但是，假如說思想、概念、理論等都**沒有实在**，那就是說它們都不具有現实性；至于理念，譬如柏拉图的共和国，則无論就本身說，就其在概念中說，都很可以是眞的。这里对理念并不否认其价値，而且让它与实在并列。但是与所謂单純理念对比，与单純概念对比，实在的东西却被当作是唯一眞的东西。——假如說一个內容的眞否，取决于外在的实有，这种想法是片面的；那么，把理念、本质、甚至內在的感觉，都設想为与外在的实有无关，甚至愈远离实在就愈高超，那也是同样片面的。

談到“实在”这一名詞，必須提一提从前形而上学的**上帝概念**，它主要是用来作为所謂上帝存在的本体論证明的基础。上帝被規定为**一切实在的总和**，說这个总和自身并不包含矛盾，各种实在也不互相揚弃；因为一种实在只被认为是一种圓滿性，是不包含否定的那种**肯定物**。所以各种实在并不彼此对立，也不互相矛盾。

在这样的实在概念里，須要假定从思想上排除了一切否定，实在还仍然留存着；但是，这样一来，实在的一切規定性也就被揚弃了。实在是质，是实有；所以它包含否定的环节，而且唯有通过这种环节，它才是被規定的，实在就是这个被規定的东西。实在，无論它应当采取**突出的意义**，或是采取这一名詞的通常意义作为无限的，它都将扩展为无規定的东西，并丧失其意义。上帝的善，并

不是普通意义的善，而是突出意义的善，这种善不是与正义不同，而是被正义**調和**（这是萊布尼茲用来表示中介的一个名詞）了，反过来說，正义也被善調和了；于是，善既不再是善，正义也不再是正义。权力应該由智慧加以調和，但是这样一来，它也就不是本来的权力了，因为它隶属于智慧，——智慧若是扩张为权力，那么，作为規定目的和手段的智慧也就消失了。无限的眞概念及其以后发生的**絕对**統一，不是要当作**調和**、**相互限制**或**混合**来把握，那样的东西只是肤浅的、留在曚曨昏雾中的关系，只有无概念的想像才能滿足于这种关系。——实在，当它在那个上帝定义中，被当作是規定了的质之时，便超出了它的規定性，不再是实在了；它成了絕对的有；上帝，作为一切实在物中的純粹实在物，或者作为一切实在的**总和**，都是同样无規定、无蘊含的东西，那是空洞的絕对，在那个絕对中，万物皆一。

反之，假如从規定性来把握实在，那么，既然它在本质上包含否定的环节，一切实在的总和也便同样成了一切否定的总和，成了一切矛盾的总和，它首先成了某种有絕对**威力**的东西，把一切規定了的东西都吸收到它里面去；但是这种威力之所以是威力，只是因为它还有一个不曾被它揚弃的东西与它对立，由于它被設想为扩张成了完滿的、无限制的威力，它便成了抽象的无。那种表現上帝的概念，如一切实在物中的实在物，一切**实有**中的**有**，都不外是抽象的有，那与无是同一的东西。

*規定性是肯定地建立起来的否定，这就是斯宾諾莎所說：

---

* 参看第109頁。

Omnis determinatio est negatio [一切規定都是否定][1]。这个命題极为重要;不过否定本身还只是无形式的抽象;把否定或无說成是哲学上最后的东西，这絕不該归咎于思辨的哲学;对于哲学說来,无之不是最后,正如实在之非眞那样。

从規定性即否定这一命題出发,其必然的結論,就是**斯宾諾莎的实体的統一**,或說只有**一个**实体。**思維**与**有**(或說广延)是斯宾諾莎所面临的两种規定,他必須使两者在这个統一中合而为一;因为作为規定了的实在說,它們就是否定,而那些否定的无限性便是它們的統一;根据斯宾諾莎的定义(这一点以后还要談到),某物的无限性就是它的肯定。所以他把以上两种規定理解为属性，即是說这样的东西并沒有特殊的持續存在，沒有自在自为的有(An-und-für-sich-Sein),而仅仅是作为被揚弃的东西,作为环节;或者不如說,在他看来，它們甚至連环节也不是，因为实体在它自身中是

---

① 参看A. Wolf譯注的《斯宾諾莎通信集》,1928年英文版，第223及431頁。斯宾諾莎于1666年4月10日曾写信与約翰·胡德(John Hudde),提出了关于上帝存在的证明,列举了一个包含必然存在的事物(即上帝)所必具的六种特性。其三是:它不能被认为是規定了的，只能被认为是无限的。因为，假如这个事物的性质是規定了的,并且被认为是規定了的，那末，在那些規定之外,那种性质就会被认为不存在。这又与它的定义不合。胡德于同年5月19日复信,对此证明有許多存疑，斯宾諾莎于六月又去信逐点解释。其中有云:"您很理解第三点的意义(即,假如这一事物是思維，它就不能认为是在思維中規定的,假如它是广延，它就不能认为是在广延中規定的)。可是您說您不理解根据这一点就得出結論說:一个事物,其定义包括存在(或說肯定存在也是一样),要在否定存在之下去认識它，乃是一个矛盾。旣然**一切規定都是否定**,都只意謂着那个被认为是規定的性质之缺少存在;由此可見,一个事物,其定义若是肯定存在,便不能认为是規定了的。試举一例,假如广延一詞包含必然存在，那就不可能认識沒有存在的广延,正如不可能认識沒有广延的广延一样。假如承认这一点,那么，要认識規定了的广延也不可能。因为,假如它被认为是規定了的，那么,它就必須由它本身的性质来規定,即由广延来規定;然而用来規定它的这一广延,就会是在否定存在被认識的。这就上面假定說,是一个明显的矛盾。"——譯者

完全无规定的，而属性却和模式一样，都是外在的知性所造成的区别。——个体的实体性碰到这一命题，也同样保持不住。个体是自身的关系，这是由于它对一切他物立了界限；但是这样一来，这些界限也就成了个体自身的界限，成了对他物的关系，个体的实有便不是在它自身之中了。这样的个体当然要比仅仅是在一切方面都受了限制的东西多一些，但是这个**多一些**属于概念的另一范围；在"有"的形而上学中，个体是絕对規定了的；假如說这样規定了的东西是自在而自为的有限物本身，那么，反之，規定性在本质上却把自身当作否定，并且将有限物推入知性的同样的否定运动之中，这样运动使一切都消失在抽象的統一里，即消失在实体里。

否定与实在直接对立；以后，否定又在反思規定的特殊范围中与**肯定的**东西对立，这种肯定的东西就是对否定加以反思的实在，——至于实在，那么，还隐藏在实在本身中的否定的东西就**显現**在实在那里。

当质在**外在关系中**显出自身是**內在規定**时，质在这种情况下才主要是**特性**。所謂特性，例如野菜的特性，不仅对某一事物是**特有**的規定，而且因为事物要通过这些規定才会以一种特殊的方式保持自身与其他事物的关系，不让外来的影响在自身中存留，并且还要使自己特有的規定在他物中**有效**——当然，这要看这一事物是否不排斥那一他物。反之，人們并不将較靜止的規定性，例如形状、形象，叫作特性，甚至不将它叫作质，因为这类規定性被想像为可变化的，不与**有**同一的。

痛苦化（Qualierung）或**陷于痛苦**（Inqualierung），这是雅各

布·柏麦哲学所用的名詞①。这是一种深入的哲学，但只是深入到昏暗中的哲学。这个名詞是指一种质(辛酸、苦澀、火辣等等)在自身中的运动，因为质在自己的否定性中(在它的痛苦中)，从他物建立并巩固了自己，总之，那是它自身的騷动不宁，就这种不宁靜而言，质只有在斗爭中才会发生并保持自己。

3. 某物

在实有那里，它的規定性是作为质而有区别的；在作为实有的质那里，实在与否定之間也有了区别。这些区别虽然在实有那里是当前現存的，但也仍然是空无而揚弃了的。实在自身包含否定，是实有，不是不曾規定的、抽象的有。同样，否定也是实有，不是应有的抽象的无，而是在此处建立起来像是自在的，像是**有**的，属于实有的那样。所以质决不与实有分离，实有只是規定了的、质的有。

揚弃区别，不只是单純收回了区别，在外表上又重新扔掉区别，也不仅是簡单地轉回到单純的开端，回到实有自身。既**有**区别，就无法扔掉。所以現有的事实，是一般实有，是实有中的区别与区别的揚弃；实有不像开始时那样无区别，而是**由于区别的揚弃**重又与自身同一，实有的单純性由于这种揚弃而有了中介。区别之被揚弃，是实有的自身特有的規定性；所以它是**內在之有**(In-

---

① 恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》英文版导言的附注中曾說："'Qual'是哲学上的双关語。'Qual'原是指一种促使某种动作的苦痛。而神秘主义者柏麦则于这个德文詞中加进拉丁語'qualitas'(质)的某些意义。柏麦的'qual'与外来的苦痛相反，乃是能动的本源，它由从属于它的事物、关系或个人的自发发展中产生出来，并且自己又引起这种发展。"見《馬克思恩格斯文选》两卷集，1961年人民出版社版，第二卷，第97頁。——譯者

sichsein);实有是**实有物**,是**某物**。

*某物作为单純的、有的自身关系，是**第一个否定之否定**。实有、生命、思維等等是在本质上把自身規定为实有物、生物、思維者(自我)等等。为了不把实有、生命、思維等等乃至神性(代替神)仅仅当作共相而停留在那里,这种規定是极其重要的。对观念說来,某物是有理由被当作**实在的**东西的。但是某物仍然还是一个很肤浅的規定;和实在及否定一样,实有及其規定性固然不再是空洞的有和无,但仍然是十分抽象的規定。正因此,它們也成了最流行的名詞,缺少哲学上的修养的反思,使用它們最多,把反思的区别灌注到它們里面去，从而以为有了某种規定得很好、很牢固的东西。——否定物之否定物,作为某物,只是主体的开端;——这个內在之有,起初还只是十分不确定的。以后,它先規定自身是自为之有物等等，直到在概念中才获得了主体的具体內涵。否定的自身統一是一切这些規定的基础。但是，在这里，**第一次**的否定，即**一般**的否定，当然要与第二次否定，即否定之否定区别开；后者是具体的、**絕对的**否定性,而前者則仅仅是**抽象的**否定性。

某物作为否定之否定,是**有的**;于是否定之否定是单純的自身关系之恢复;——但是这样一来,某物也同样是以**自身作自己的中介**了。以自身作自己的中介,这在某物的单純形式中已經有了,以后在自为之有、主体等等中，还更加确定，甚至在变中也已經有仅仅十分抽象的中介；**自身**中介，是在某物中**建立起来**的，因为某物被規定为单純**同一的**东西。——有一种原理，主张知識的純粹直

* 参看第109頁。

接性，要排除中介，① 对这种原理就須提醒注意中介之存在；但是对于中介的环节，以后却不需要特别注意；因为那在一切地方、一切事物、每一概念中都可以找到。

这种自身中介就是某物**自身**，它仅仅被认为是否定之否定，在它的各方面，并沒有具体的規定；所以它消融为单純的統一，那就是**有**。既**是**某物，所以也**是**实有物；它自身又是**变**，但是这个变已經不再仅仅用有和无作它的环节。环节之一，有，現在成了实有，以后又成了实有物。环节之二，也同样是一个**实有物**，不过它被規定为某物的否定物，—— 一个**他物**。某物作为变，是一个过渡，其环节本身也是某物，因此它是**变化**(Veränderung)，—— 一个已經变成了的**具体物**的变。——但是某物起初仅仅是在它的概念中变化；它还沒有作为进行中介和有了中介那样地**建立起来**；它先只是在自身关系中单純地保持自身，而它的否定物也同样是质，仅仅是一个一般的**他物**。

乙、有限

(1) 某物与他物；它們首先是互不相关的；一个他物同时也是一个直接的实有物，一个某物；否定落在两者之外。某物是自在地与其**为他之有**(Sein-für-Anderes)对立。但是規定性也属于某物的**自在**，并且是

(2) 自在的**規定**，这种規定也同样要过渡为**状态**(Beschaffen-

① 指費希特、耶柯比、謝林等人的"直接的知"。——譯者

heit)，状态与规定同一，构成內在的同时又是被否定的为他之有，即某物的**界限**，界限是

(3) 某物自身的內在规定，某物因此是**有限的**。

第一节考察了**一般实有**，把它当作**有的**规定。所以它的发展环节，质和某物都是肯定的规定。在这一节却正好相反，藏在实有中的否定规定发展了，它在那里起初还只是一般的否定，**第一次**否定，但是現在却被规定为某物**內在之有**这一主要之点，即被规定为否定之否定了。

1. 某物和一他物

1. 某物和他物两者首先都是**实有物**，或說某物。

其次，两者也同样是**他物**。哪一个被先提到，并且仅仅因此而叫做某物，这是并不重要的（它們若是出現在拉丁文的一句話中，两者都叫做 aliud；"某物……他物"，其說法为 alius alium；表示相互关系时，其說法为 alter alterum，亦相似）。假如我們称一实有为甲，另一实有为乙，那么乙就被规定为他物了。但是甲也同样是乙的他物。用同样的方式，两者都是他物。"**这个**"是用来确定区别和确定被认为是肯定的某物。但是"**这个**"也說出这样一点，即对某物的区别和强調，也只是主观的、在某物本身以外的称謂。整个规定性是处于这种外在的指陈之內的；甚至"这个"字眼也并不包含区别；一切和每个某物，都恰恰既可以是"**这个**"，也可以是"那个"。人們**以为**用"**这个**"就可以表示某种完全规定了的东西，忽視了語言作为知性的产物，除了个别对象的名詞以外，仅仅表示共相；但个别名詞假如并不表示共相，而由于这个緣故只是作为假定

的、任意的东西，就像私名可以任意接受、給予或更改一样，那么，个別名詞在这种意义下，是沒有意义的。

于是，他有(Anderssein)对这样規定的实有，似乎是一个异己的規定，或者說是在一个实有**之外**的他物；实有之被規定为他物，似乎一部分由于第三者的比較，另一部分仅仅是为了在它之外的他物，而不是本身如此。同时，如上面所說，即使就表象而論，每一实有都把自身規定为一个别的实有，所以沒有一个实有仍然只被規定为一个实有，不在一个实有之外，即自身不是一个他物。

两者都被規定为既是**某物**，又是**他物**，所以是同一的，其間还沒有区别。但是这些規定① 的这种**同一性**，也只是落在外在的反思之中，落在两者的**比較**之中；但是，和他物首先是建立起来的一样，这个他物自身固然与某物有关系，但**自身**也还是**在某物之外**。

第三，因此要把**他物**当作孤立的自身关系；当作**抽象**的他物；当作柏拉图的 τὸ ἕτερον [别一]，他把别一作为总体的环节之一，与**一**对立，并以这种方式，賦予**他物**以一种特有的本性。所以，**他物**唯有就它自身去理解，才不是某物的他物，而是在它自身中的他物，即它自己的他物。——这样的他物，就其規定說，是**物理的自然**；物理的自然是**精神的他物**；所以自然的这种規定首先仅仅是一种相对性，通过这种相对性所表示出来的，并不是自然本身的质，而只是一种外在于自然的关系。但是，由于精神是眞的某物，而自然本身因此又只有与精神相对才是自然，所以，就自然本身而論，它的质也就恰恰是这样的东西，即在它(自然)自身中的他物，也就

---

① 这些規定，指某物与他物。——譯者

是（在空間、时間、物质等规定之中的）**外在之有的东西**（Ausser-sich-seiende）。

自为的他物是在它自身那里的他物，从而是它自身的他物，也就是他物的他物，——所以这是自身絕不同一的、自己否定的、自己**变化的**东西。但是，自为的他物仍然与自己同一，因为他物在其中变化的那个东西，就是他物，除此而外，自为的他物就更沒有别的規定；但是这个自己变化的东西之被規定，并不是用不同的方式，而是用相同于是一个他物的方式；因此，它在他物中不过是**与自身融合为一**罢了。于是自为的他物建立成为揚弃了他有而反思自身的东西，是与自身**同一的**某物，所以他有既是某物的环节，同时又是与某物有区别的东西，自己不是某物而归属于某物。

2. 某物在它的非实有中**保持**自己，它在本质上与非实有合而为一，又在本质上**不**与非实有合而为一。所以某物与自己的他有发生了**关系**，而又不純粹是自己的他有。他有既同时被包括在某物之內，又同时与某物**分离**；他有是**为他之有**。

实有本身是直接的、无关系的；或說它是在**有**的規定之中。但是因为实有自身也包括非有，所以实有又是**有規定的**、在自身中被否定的有，于是就成了他物；——但又因为实有在它的否定中同时也保持了自身，所以它只是**为他之有**。

实有在它的非实有中仍旧保持了自己，并且是有，但不是一般的有，而是作为与对他物的关系的相对立的自身关系，作为与自身不同一性相对立的自身同一性。这样的有是**自在之有**。

为他之有和自在之有构成某物的两个环节。* 这里出現了两对

* 参看第 109—110 頁。

規定：1，**某物与他物**；2，**为他之有与自在之有**。第一对的規定性还沒有关系，某物与他物各自分离。但是它們的**眞理**就是它們的关系；因此，为他之有和自在之有就是第一对規定作为同一事物的**环节**而建立的，并作为这样的規定，即：它們就是关系，而且仍然留在它們的統一中，即实有的統一中。这样，为他之有与自在之有，每一个都含有旣在它自身那里、同时又与它不同的环节。

有与无的統一是实有，它們在这統一中就不再是有与无，——它們只是在这統一之外才是有与无；在不平靜的統一中，在变中，它們是生与灭。——有在某物中是**自在之有**。有，这个自身关系，这个自身同一，現在不再是直接的了，而是这个自身关系，只是作为他有的非有（作为自身反思的实有）了。——同样，非有在这种有与非有的統一中，作为某物的环节，也不是一般非实有，而是他物，更确切地說，依据它与有的**区别**，它同时是对它的非实有的**关系**，即为他之有。

所以**自在之有**第一是对非实有的否定关系，自在之有具有在它以外的他有，并与他有对立；由于某物是**自在的**，所以自在之有就摆脫了他有和为他之有。其次，自在之有本身那里也有非有；因为它本身就**是**为他之有的**非有**。

为他之有，第一是**有**的单純自身关系之否定，这否定首先应該是实有和某物；由于某物是在一个他物中或为了一个他物，所以某物就缺乏自己的有。其次，为他之有不是像純无那样的非实有；它之为非实有，是指向自在之有，即指向自身反思的有，正如反过来說，自在之有也指向为他之有那样。

3. 两个环节都是同一事物的規定，即某物的規定。某物是自

在的，因为它超出为他之有，返回自身。但是某物也**自在地**（此处所强調的是**在**）或**在它那里**有一种規定或环境，因为这种环境是外在地**在它那里**，是一个为他之有。

这就引到进一步的規定。**自在之有**和为他之有首先是不同的；但是，某物**在它那里**，也有和某物是**自在的同一的东西**，① 反过来說，某物作为是为他之有那样的东西，也是自在的，——这就是自在之有与为他之有的同一，这是依据以下的規定：即，某物本身是这两种环节的同一体，而它們在某物中又是**不分离的**，——这种同一性在实有范围内已具雛形，在本质及以后**內在性**与**外在性**的关系的研究中便更加明显，而在作为概念与現实的統一，即理念的研究中，就最为确定了。——人們常以为一說**自在**，也和說**內在**一样，是說出了某种高尚的东西；但是**某物**假如**仅仅**是**自在的**东西，那么这东西也就**仅仅是在某物那里**而已；自在仅仅是一种抽象的、因而是外在的規定。說：**在它那里**什么也沒有，或者說：**在那里**有点什么，这些話虽然含糊，却也含有下面的意思，即**在一事物那里**的东西，也属于这个事物的**自在之有**，也属于它的內在的、真的价值。

*可以看到**自在之物**（Ding-an-sich）的意义在这里很明白，那只是很簡单的抽象；但是有一时期，它却是一个很重要的規定，仿佛是高不可攀的东西，正如我們不知道什么是自在之物的这句話，曾經是了不起的智慧一样。——假如事物之被称为自在的，是由

① **在它那里**（an ihm）有一个东西，是指外在說，这东西又与**自在的**（an sich）同一，意思是說自在的有同一于为他之有。——譯者

* 参看第 110 頁。

于一切为他之有抽掉了，总之，这就是說，由于事物沒有任何規定，被設想为无；在这种意义之下，当然不能知道什么是**自在**之物。因为“是什么(?)”的問題要求列举**規定**；由于被要求举出規定的事物就是**自在之物**，即本来沒有規定之物，所以这就是糊塗地使問題的回答不可能，或者只能作出荒謬的回答。——在絕对中，万物皆一，人們对它什么都不知道，自在之物和那种絕对，是同样的东西。因此人們很明白自在之物究竟是什么；这样的自在之物不过是沒有眞理的、空洞的抽象。但是，自在之物眞的是什么，自在眞的是什么，表述这些問題的却是邏輯，不过在邏輯那里所了解的自在，是比抽象更好些的东西，即是在自己的概念中的东西；但概念是自身具体的，它作为概念总是可以把握的，而且作为規定了的东西和自己的規定的联系，也是自身可以认識的。

自在之有首先用为他之有作它的对立环节；但是**建立之有**也与自在之有对立；在建立之有这一名詞里固然也包含为他之有，但是这个名詞的确包含已經出現的返回运动过程，即从不是自在的东西返回到是它的自在之有的东西(在后者之中它是**肯定的**)的过程。**自在之有**通常被当作是表示概念的一种抽象方式；**建立**本来只是归入本质范围，即客观反思范围之內；根据**建立**起以它为根据的东西；原因还更要**产生**結果，产生一个自立性被**直接**否定了的实有，它自身所具有的意义，就是：它的**事情**、它的有是在一个他物之中的。在**有**的范围里，实有只是从变中发生，或者說和某物一起就建立了他物，和有限物一起就建立了无限物，但是有限物却既不产生无限物，也不建立无限物。在**有**的范围里，概念的**自身規定**还仅仅是**自在的**——所以它叫做过渡；就連**有**的反思規定，如某物与他

物，或有限物与无限物，尽管它們在本质上都是互相指向，或者都是为他之有，然而都可以当作**质的**、自身常在的东西；**有了他物**，有限物也同样可以当作是**直接有的**、自身常在的，如同无限物一样；它們的意义好像沒有他物也是完滿的。反之，肯定物与否定物，原因与結果，尽管可以被认为是孤立的**有**的东西，而这一个若沒有另一个却毫无意义；**它們本身**就是互相映現(Scheinen)，在每一个之中都有它的他物映現。——在各层規定中，尤其是在說明的进程中，或者更确切地說，在概念展开的进程中，主要的事情当然是要經常区别什么还是**自在的**，什么是**已建立的**，以及規定是在概念中呢，是已建立的呢，还是为他之有的呢。*这种区别只属于辯证的发展。形而上学的哲学思維，包括批判的哲学思維在內，是不认識这种区别的。形而上学的定义以及它的前提、区别、結論等只是要主张和引出**有的东西**，而且是**自在之有的东西**。

为他之有是在某物与自身的統一之中，与某物的**自在**同一；所以为他之有是在某物那里。这样自身反思的規定性因此又是**单純的有的**規定性，于是又是质——是**規定**。

2. 規定，状态和界限

假如說某物在**自在**中从它的为他之有反思自身，那么，这个**自在**便不再是抽象的自在，而是作为它的为他之有的否定，由此便有了中介，所以为他之有是它的环节。自在不仅是某物与自身的直接同一，而且是这样的同一，即：某物通过此同一既是**自在的**，又是**在它那里的**；为他之有是**在它那里**，因为**自在**就是为他之有的揚

* 参看第120頁。

弃，就是**从为他之有那里出来**而回到自身里去的；但是其所以如此，也因为自在是抽象的，即本质上带着否定，带着为他之有。这里不仅呈現着质和实在，即有的規定性，而且也呈現着**自在之有的**規定性，发展就是把后者**建立**为这种自身反思的規定性。

1. 质是单純某物中的自在，本质上与某物的另一环节、即**在某物那里的有** (An-ihm-sein) 統一。假如**規定**这个字眼的严密意义与一般**規定性**有区别，那么，质就可以叫作某物的規定。規定是作为自在之有的肯定的規定性；某物在实有中不与要規定它的他物牵連混杂，仍然适合于这个自在之有，在与自身等同中保持自身，并且使这个等同也在它的为他之有中生效。假如以后的規定性由于某物与他物的关系而多方面增长，依照某物的自在之有而使某物更充实，那么，某物就是**充实了**它的規定。規定包含这样一点：即，某物之所以是**自在的**那个东西，就是**在某物那里**的东西。①

人的規定是思維的理性：一般思維是他的单純**規定性**，他由于这种規定性而与兽类有区別；假如說人是由于他自己的自然性及感性，即为他之有而直接与他物連系，而思維又是与这种为他之有相区別，那么，人就是**自在的**思維。但是思維也是**在人那里**②；人本身就是思維，人以思維而**实有**，思維就是他的存在和現实；再者，既然思維是在他的实有中，他的实有也在思維中，思維就必須被看作是**具体的**，是有內容而充实的；思維是思維的理性，所以是人的**規定**。但是这种規定，就自在說，仍旧只是一种**应当**，即是說規定連同它与自在合为一体的充实，一起以自在的形式和不曾与它合为一

① "自在的"和"在某物那里的"，即自在之有与为他之有，亦見前注。——譯者

② 这个"**在人那里**"，也是人的"为他之有"的环节。——譯者

体的实有对立，同时这种实有还是外在对立的、直接的感性和自然。

2. 自在之有用规定性来充实，也与仅仅是为他之有和仍然在规定以外的那种规定性有区别。因为在质的范围里，直接的、质的**有**与各种在揚弃了的有之中的区别仍然对立。某物在它**那里**所具有的东西，就这样自行分开，从这方面說，那样的东西就是某物的外在实有，它也是某物的实有，但不属于某物的自在之有。——这样，規定性就是**状态**。

假如发生了这样或那样的状态，那就是要从外在影响和关系去理解某物。状态所依賴的这种外在关系和由他物决定的东西，出現为偶然的东西。但它却是某物的质，依靠外在性，有了**状态**。

假如說某物自身变化，那末，变化是归在状态之內的；在某物那里，状态是将变为他物的东西。某物本身在变化中仍然保持，变化只涉及其**他有**的不經久的外表，并不涉及它的規定。

所以規定和状态是互相区别的；就規定說，某物对它的状态是无所謂的。但是某物**在它那里**具有的东西，就是这个联結規定与状态两者的推論的中項。但是不如說这个**在某物那里的有**是把自身分解为两端了。单純的中項是这样的規定性，即它的同一性既属于規定，又属于状态。但是規定又自为地过渡为状态，状态也过渡为規定。这已經包括在以前所說之內，更确切地說，关联是这样的：由于某物**是自在的**东西，也是**在它那里的**东西，它就带着为他之有；因此規定本身也就显然有了对他物的关系。規定性同时也是环节，但又含有质的区别，与自在之有不同，是某物的否定物，是別一实有。把他物这样包括在自身之內的規定性，与自在之有合一，就把**他有**带进了自在之有，或者說带进了規定，于是規定被降

低为状态。——反之,假如把作为状态的为他之有孤立起来,自为地建立起来,那么,为他之有就是与他物所以为他物同样的东西,就是在他物自己那里的他物,即他物本身;这样,为他之有就是**自身关系**的实有,就是有了規定性的自在之有,就是**規定**。——由于两者必須互相分开,所以状态好像是以外在物、他物为基础的,但是状态在这里也要**依赖**規定,而外来的規定同时也是由某物自己的、內在的規定来規定的。再者,状态也属于某物自身;某物随状态而改变自己。

某物的这种改变(Änderung)不再是某物以前仅仅依照为他之有而起的变化(Veränderung),那个第一次变化只是自在之有的、属于內在概念的变化;現在則是变化在某物那里建立了。——某物本身被进一步規定了,否定是在它那里內在地建立了,是它的发展了的**內在之有**。

首先,規定和状态的互相过渡,是它們的区别的揚弃,这样便建立了实有或一般的某物,而且由于从区别(那种区别是把质的他有也同样包括在自身之內的)所得的結果,就是两个某物,但不仅仅彼此总是互为他物,以致那样的否定仍然还是抽象的,仅仅是靠比較,而現在的否定对于某物則是**內在的**。这些某物作为**实有物**,是各不相关的,但是它們的肯定已經不再是直接的了,每一个都**借**他有之揚弃为**中介**来与自身发生关系,在規定中的他有就反映在自在之有里。

某物这样就**由自身**与他物发生关系,因为他有作为某物自己的环节而在某物中建立起来了;某物的內在之有把否定包括在自身之內,借否定为中介,它現在就有了肯定的实有。但是他物与这

个实有仍然有质的区别，所以他物在这里是在某物之外建立起来的。他物之否定，只是某物的质，正是因为这样揚弃了他物，它才是某物。只有这样，他物本身才与一个实有对立；至于前一个某物，他物与它的对立只是外在的，另一方面，假如它們事实上是絕对地，即依据它們的概念而联系着的，那么它們的联系就是实有**过渡**为他有，某物**过渡**为他物，某物也和他物一样是一个他物。現在既然內在之有是他有的非有，他有既包含在前者之中，同时又作为“有的物”而与前者有区別，那么某物本身就是否定，就是**一个在它那里的他物之終止**；某物自身作为对他物的否定关系，从而保持了自己并建立起来了；——这个他物，这个作为否定之否定的某物的內在之有，是这个他物的**自在之有**，这种揚弃同时又是在这个他物那里的单純否定，即对它是外在的其他某物之否定。如上所說便有了**一种**規定性；这个規定性与作为否定之否定的某物的自在之有同一，而且由于这些否定作为其他某物而彼此对立，这个規定性便又使它們自然联合而又互相否定，彼此分开，——这就是**界限**。

3. **为他之有**是某物和它的他物的不确定的、肯定的共同体；在界限中，为他之**非有**，即他物之质的否定突出起来了，他物从而被自身反思的某物排斥了。从这个概念的发展，便可以看到这种发展自身显露出錯綜和矛盾。因为界限作为某物自身反思的否定，在**观念上**把某物和他物的环节包含在界限之內，同时这些有区別的环节在实有范围里又被建立为**实在的、有质的区別的**环节，这就立刻呈現了矛盾。

（一） 所以某物是直接的、自身关系的实有，而且首先对他物有一界限；界限是他物的非有，不是某物本身的非有；在界限中，某

物和它的他物划了界限。——但是他物本身，一般也是一某物；所以某物对他物所具有的界限，也是作为某物的他物的界限，也就是他物的界限；他物由于这个界限，便把第一个某物作为它的他物从它那里排斥出去了，或者說是**那个某物的非有**；所以界限不仅是他物的非有，又是这一个和那一个某物的非有，也就是一般**某物**的非有。

但是界限仍然在本质上是他物的非有，某物之所以**有**，就是由于它的界限。由于某物划了界限，它就因此同时把本身降低为被界限之物；但是它的界限，作为在它那里的他物的終止，本身同时也仅仅是某物的有；**这个某物的有由于界限而成其为某物，在界限中**有着**它的质**，这种关系是下述情况的外在現象，即：*界限是单純的否定，或**第一个**否定，同时他物又是否定之否定，是某物的內在的有。

所以某物作为直接的实有，就是对别的某物的界限，但是某物又**在它本身那里**具有界限，并由于界限的中介而是某物，界限也同样是它的非有。界限是中介，通过这个中介，某物与他物**既是又不是**。

(二) 現在，由于某物在界限中既**是**，**又不是**，而这些环节又是一个直接的、质的区别，所以某物的非实有和实有是彼此分开的。某物在它的界限**之外**（或者如人們所想像的那样，在界限**之內**），有它的实有；① 他物也是如此，因为他物也是某物，也在界限

① 所謂某物在界限**之外**有其实有，这个"之外"是就界限本身說；所謂某物在界限之內有其实有，这个"之內"是就某物本身說。——譯者

* 参看第111頁。

之外。界限是两者**之間**的**中項**，在界限中，它們便終止了。它們在彼此**之外**和它們的**界限之外**，有着**实有**；界限作为它們每一个的非有，是两者的他物。

根据某物和它的界限的这种差异，**綫**只是在它的界限之外，即在点之外，才出現为綫；**平面**只是在綫之外，才出現为平面；**立体**只是在界限它的平面之外，才出現为立体。——界限之所以能够首先激动表象——表象是概念的外在之有，——以及主要被用于空間的对象，都是从这一方面来的。

（三）　但是某物既然是在界限的外面，它就是未曾划界限的某物，只是一般实有。这样，它就并沒有和它的他物区别开；它只是实有，所以和它的他物有同样的規定，每一个都只是一般某物，或者說每一个都是他物；所以两者是**同一的**。但是，这个对它們說来最初是直接的实有，現在却以規定性作为界限建立起来了，在界限中，它們是所以为它們而互相区别。但是界限同时又是它們的**共同的**区别性，正如实有一样，是它們的統一和区别。实有和界限两者的这种双重同一性，包含这样的情况，即：某物只是在界限中才有它的实有，并且由于界限和直接的实有两者都同样是彼此的否定物，只是在界限中才有的某物，又从自身离开了自身，并超越自身指向它的非有，把它的非有表現为它的有而过渡到它的非有中去。把这种情况应用到前面的例子里去，如这样一个規定，即：某物只有在界限中才成其为某物；——于是，**点**之所以为**綫**的界限，不仅是因为綫在点中只有終止并且是在点之外的实有，——**綫**之所以为**平面**的界限，并不仅是因为面在綫中只有終止，**面**之所以为**立体**的界限也是如此。——应該說在点中綫也开始了；点是綫

的絕对的开始。并且因为綫就它的两端說，并沒有界限，或者如人們所說，綫可以想像是延长到无限的，所以点也构成綫的**原素**，就像綫是平面的原素，平面是立体的原素那样。这些界限是它們所界限的事物的根本；——譬如一，作为第一百的一，是界限，又是整个一百的原素。

另一个規定就是某物在界限中不平靜，它在界限中就內在地是**矛盾**，矛盾使它超出自身。这样，点是它自身的这种辯证法，就变成綫；綫是它自身的辯证法，就变成面；面是它自身的辯证法，就变成全部的空間。于是綫、面和整个空間便有了第二种定义：即，由于点的**运动**便发生了綫，由于綫的运动发生了面等等。但是点、綫等这种**运动**被认为是某种偶然的，或仅仅是想像其如此的东西。可是这样想法毕竟被打消了，因为，假如說綫等等应該从而发生的規定，也就是綫等等的**原素**和**根本**，并且这些規定又同样不是别的，而是綫等等的界限，那末这种发生便不会被认为是偶然，或仅仅是想像其如此的。点、綫、面本是自为的，自己矛盾的，是自己排斥自己的开始，所以点就通过它的概念自身过渡到綫，自身自在地运动并使綫发生等等——所有这些都已經包含在(对某物說来，是內在的)界限的概念之中了。可是这种应用是属于空間的研究；这里只稍稍提示一下，点是完全抽象的界限，但**在一个实有之中**；这个实有被认为是完全沒有規定的，是所謂絕对的，即抽象的空間，是絕对連續而互相外在的。因为界限不是抽象的否定，而**在这个实有中**，是**空間的**規定性，所以点是空間的，是抽象否定和連續性的矛盾，从而是过渡到綫的开始和完成等等，正如沒有点，也沒有綫和面一样。

*某物以內在界限而建立成为自身矛盾，通过矛盾，它被驅迫推动而超出自身，这就是有限物。

3. 有限

实有是規定了的；某物却有一个质，在质中它不仅被規定，而且被界限着；它的质就是它的界限，带着这种界限，起初它是肯定的、靜止的实有。但是，这种否定①发展了，以至某物的实有和作为它的內在界限本身的否定两者間的对立就是某物的內在之有，而且这种內在之有因此不过是在某物本身那里的变；——这样就构成了有限物。

当我們說事物是有限的**，我們的意思是說：它們不仅有規定性，质不仅是实在和自在之有的規定，它們也不仅仅是有界限的，——在界限之外，它們还有实有，——而且还不如說，非有构成它們的本性，它們的有。**有**有限的事物，但是它們的自身关系却是使它們**否定地**自身相关，甚至在这种自身关系中使它們超出自身，超出它們的有。***它們**有**，但是这种**有**的眞理就是它們的**終結**。有限物不仅像一般某物那样变化，它并且要消灭。它的消灭不是仅仅可能的，假如是那样，它也就可能不消灭。有限的事物的这样的有，乃是以消灭的种子作它們的內在之有：它們的生时就是它們的死时。

---

① 这种否定，指某物被界限着，即所謂单純的否定。——譯者

* 参看第111頁。

** 参看第111—112頁。

*** 参看第112頁。

(一)有限的直接性

事物有限性的思想带来了悲伤，因为有限性是推到极端的质的否定，在这样規定的单純性中，也就再沒有留下和它走向沒落的規定**相区別**的肯定的有了。否定的这种质的单純性，是回到无、消灭与有之間的抽象对立去了，有限性正是因为这种单純性，成了知性的最頑强的范疇。一般否定、状态、界限都与它們的他物、即与实有可以相容；甚至抽象的无作为抽象，也被放弃了；但是有限性是**自在地固定了的**否定，因此与它的肯定物頑强对立。有限物也当然要使自己流动，它本身却是注定要終結，而且只是終結；——它倒不如說是拒絕使自己肯定地走向它的肯定物，即无限物，拒絕让自己和无限物联系；所以有限物之建立，是和它的“无”不可分，它与它的他物、即肯定物的一切調和都因此被截断了。有限事物的規定，除了它們的**終結**，就再沒有下一步的規定。当知性把非有造成事物的規定时，同时也就是把非有造成是**不灭**而**絕对的**了，于是知性就僵化在有限性的悲伤中了。事物的可消灭性只能在它們的他物中，即肯定物中消灭；假如是这样，它們的有限性就离开它們了；但是有限性又是它們的不变的质，即这种质不过渡到它們的他物中去，不过渡到它們的肯定物中去；**所以有限性是永恒的**。

这是一种很重要的观察；但是，說有限物是絕对的，当然任何哲学、观点、或知性都不願意让自己承担这样的立場；表現在对有限物的主张中的，不如說是明明相反；即有限物是有限制的，可消灭的；有限物只是有限物，不是不灭的；这一点已經直接包括在它的規定和名詞之內了。但是問題在于是否要停留在**有限性的“有”**

这种观点上而**可消灭性仍然长存**呢？或是**可消灭性**和**消灭**也要**消灭**呢？事实是恰恰在上述观点中，沒有出現后一种情形，这种观点把**消灭**造成有限物的**最后之物**了。*它明白主张有限物与无限物不相容，也不能联合，有限物与无限物絕对对立。把有、絕对的有归于无限物；坚持有限物为无限物的否定者，仍然与无限物对立；有限物与无限物不能联合，就仍然是絕对的留在自己的方面；有限物从肯定物、无限物取得肯定，于是消灭；但是与无限物的联合却被宣布为那是不可能的东西。假如有限物不坚持与无限物对立而消灭，那么，如前所說，它的消灭正是最后的，不是肯定的，只有消灭的消灭才是肯定的。又假如有限物不在肯定物中消灭，而它的終結被了解作**无**，那么我們又重回到那个最初的、抽象的无去了，而这个无的本身却是久已消灭了的。

这个无应該**只是**无，并承认它在思維、观念或言語中存在；但是在这个无那里，也出現了和上述有限物中同样的矛盾，不过在无那里只是**出現**矛盾，而在有限中矛盾却很**显明**。在前者，矛盾出現为主观的；在后者，却維持着有限物与无限物**长久**的对立，有限物自身是无的，作为自在之无的东西而**有**。这一点須要意識到；而且有限物的发展显示出有限物在它那里作为这种矛盾而一齐消融于自身之中，但是在那里，矛盾也就眞正消解了；不仅有限物是可消灭的，是在消灭，而且消灭、无也不是最后的东西，也要消灭。

(二)限制和应当

說**某物**是有限的或說是有限物，固然其中便立刻抽象地有了

---

* 参看第 112 頁。

矛盾；但是**某物**或者“有”幷不再是抽象地建立起来的，而是自身反思，发展为內在之有，这个內在之有在它那里有規定和状态，或更明确地說，某物在它那里有一界限；这个界限，作为某物的內在的东西幷构成其內在之有的质，是有限性。現在看一看在有限的某物这一概念中所包含的环节是什么。

規定和状态，对于外在反思来說，出現为不同的**方面**；但是規定已經包含着属于某物**本身**的他有；他有的外在性一方面是在某物自己的內在性之中，另一方面作为外在性，它仍是与某物有区别，它本身还是外在性，只是在某物那里而已。再者，因为他有本身被規定为**界限**，被規定为否定之否定，所以某物的內在的他有被建立为这两个方面的关系。規定和状态都属于某物，某物与自身的統一，是某物轉回到自身的关系，是某物自在之有的規定在某物中否定其內在界限的那种关系。这样，与自身同一的內在之有，它与自身的关系就是与它自己的非有的关系，但是作为否定之否定，它所否定的东西，同时也是在它那里保持实有的东西，因为那就是它的內在之有的质。某物自己的界限，这样由某物建立起来作为否定物，同时又是本质的东西，它就不仅仅是界限本身，而且是**限制**。但是限制不仅仅作为否定了的建立物；否定的鋒芒是对着两面的，因为被它否定了的建立物是界限；这个界限总之就是某物和他物共同的东西，也是規定本身**自在之有**的規定性。于是这种自在之有，作为对与它有区别的界限的否定关系，作为对自身的限制的否定关系，就是**应当**。

假如在一般某物那里的界限就是限制，那么，某物必須在自身之中**同时又超出**界限，它自身**对界限的**关系**就是对一非有物**的关

系。某物的实有似乎在它的界限**之旁**漠不相关地安静相处。但是某物只有在揚弃了界限，否定界限的自在之有时，才超出了界限。并且由于界限在規定中本身就是限制，所以，某物便从而**超出自身**了。

所以“应当”包含了双重規定，**第一**，規定与否定对立，是自在之有的規定；**其次**，这种規定作为非有，是与它相区别的限制，同时自身又是自在之有的規定。

*这样，有限物便把自身規定为它的規定对它的**界限**的关系；在这种关系中，規定便是**应当**，界限便是**限制**。于是两者都是有限物的环节；这样，应当和限制两者本身都是有限的。但是只有限制是被建立的有限物；应当还仅仅是自在的，从而对我們說来，还是被限制的。应当由于对它本身已是內在的界限之关系，是受到限制的，但是这种限制却包藏在自在之有里，因为依据它的实有，即依据它的与限制对立的規定性，它被建立为自在之有。

应当有的东西既**有**，同时又**沒有**。假如它有，它就**应当**不仅仅是有。所以“应当”在本质上具有一个限制。这个限制不是外来的；仅仅应当有的东西，現在却是建立起来了的**規定**，像事实上的規定那样，即同时只是一种規定性。

所以某物的自在之有，在它的規定中，把自身貶低为**应当**，这是由于构成它的自在之有那个东西，在同一情况下也是**非有**。情况是这样的：在內在之有中，或說在否定之否定中，那个自在之有，作为一个否定(即否定者)，就是与另一否定的統一，这另一否定就

---

* 参看第112頁。

质而言同时也是另一界限，上面的統一通过这另一界限就是对另一否定的**关系**。有限物的限制不是外在的，它自己的規定也是它的限制；限制既是規定本身又是应当；它是两者共同的东西，或者說两者在限制中是同一的。

但是現在有限物作为应当，却又**超出**了限制；成为它的否定这一規定性也被揚弃，并且它的自在之有也是如此；它的界限也就不是它的界限了。

于是某物作为**应当**，也就**高出它的限制之上**，反过来說，某物所具有**的限制**，也只是**应当**。两者是不可分的。某物只是在規定中有否定之时，才有限制；而規定又是揚弃了的限制。

注　　释

“应当”近来在哲学中，尤其关于道德，起过很大作用，并且在一般形而上学中，作为自在之有或**自身**关系与**規定性**或界限的同一性这种最后的、絕对的概念，也起过很大作用。

你能够，因为你应当，——这句含义很丰富的話已經被包括在应当概念之內。因为“应当”超越限制，界限在其中被揚弃了，所以应当的自在之有，是对自身的同一关系，因此也是“**能够**”的抽象。——但是反过来說：**你不能够，正因为你应当**：也同样正确。因为在应当中，同样也有作为限制的限制。那种关于可能性的形式主义却自己面对着可能性中的一种实在，即一种质的他有，而两者的相互关系就是矛盾，也就是不能够，或不如說不可能。

****在**应当中，开始超出有限，即无限。应当是那样的东西，即在

* 参看第113頁。

向前发展中，按照那种不可能性，它表現自身是到无限中的进展。

关于**限制**和**应当**的形式，可以对两种成見作較詳細的責难。*首先是对思維、理性等等的限制过分重視，认为这种限制**不能**超过。这种見解不知道某物在被規定为限制之时，就已經超出了限制。因为一种規定性、界限，只是在与它的一般他物，即它的**不受限制之物**对立时，才被規定为限制；一个限制的他物正是超出了限制的东西。石头、金属之所以不超出限制，因为限制**对于它**不是限制。假如有知性思維的一般命題說不能超出限制，那么，思維便是不願意应用自身，去看看概念中所包含的东西；让这样的命題去受現实检驗，就会显出它們是最不現实的东西。假如說，正因为思維比現实更高，它**应該**离开現实而停留在較高的領域里，所以它把自身規定为一种**应当**；那么，思維一方面就不会进到概念，另一方面，无論它对現实和概念的态度都会同样表現其不眞。——*因为石头并不思維，連感觉也沒有，它的限制性**对它**也就不是限制，它不会去否定它所沒有的感觉、观念、思維等等。但是即使是石头，作为某物，也在它的規定(或自在之有)和实有中有区别，在这种情况下，石头也超出限制，它自在地是概念，这个概念就包含与它的他物的同一性。它假如是能够酸化的盐基，它就可以氧化，可以中和等等。在氧化、中和等等中，石头仅仅作为盐基而存在的限制自身揚弃了；它超出了限制，正如酸同时也揚弃了使其为酸的限制一样；无論在酸或酸基中，都有“**应当**”要超出限制，以致只有用强力才能使它們固定为——无水分的，即純粹的、非中性的——酸和苛

---

* 参看第113頁。

性盐基。

但是，假如一个存在物所包含的概念，不仅是抽象的自在之有，而且是自为之有的全体，是冲动、生命、感觉、想像等等，那么，在限制以外的有和超出限制的行动，都由存在物自身来完成。植物超出限制为种子，又超出限制为花、为果、为叶；种子发芽，花朵凋謝等等。*饥渴等限制的感受，就是要超出限制的冲动，并且完成这个超出。——感受者也会感到**痛**，而且感到痛是有感觉的自然物的**特权**；感受者是在**自身**中的一个否定，而否定則在感受者的情緒中被規定为**一个限制**，这正因为感受者有**自身**的情緒，这种情緒就是超出那种規定性①的整体。假如感受者不是超出那种規定性以外，他就不会感到那是他的否定，也不会有痛苦。——但是理性和思維应該不能超越限制吧？——理性是**共相**，共相本身超出特殊，也超出**一切**特殊，理性只能是对限制的超越。——当然，并非每一个对限制的超越和限制以外的有，都是眞的摆脫了限制，都是眞的肯定。**应当**本身和一般的抽象，便是这样的不完全的超越，只須引证完全抽象的共相，便已經足够駁斥“共相不能超越限制”那种同样抽象的說法；或者引证一般的无限物，也足够駁斥“有限物不能超越”那种說法。

这里可以提一提*莱布尼兹一个好像很聪明的想法：假如一顆磁針也有意識，它就会把自己的指向北方看作是自己意識的規定，是自己的自由的規律。这倒不如說，假如磁針有意識，从而有意志

① 那种規定性，指上文所說的限制。——譯者

* 参看第113頁。

和自由，那么，它也就会思想；这样，空間对于它，就会是一个包罗**一切**方向的**一般的**空間，因此，只是向北**一个**方向，对它的自由却是一种限制，正如固定在一个地点，对人是一种限制，但对植物却不是。

另一方面，**应当**是对限制的超越，但其本身仅仅是**有限的超越**。因此，应当是在有限性范围内有其地位和效用，在那里，它坚持自在之有与受限制的东西对立；主张自在之有是准绳和本质的东西，与虚无的东西对立。义务是这样一个**应当**，它反对个别意欲，反对自私貪欲和随心所欲的兴趣；只要意志能够在它的活动中将自身从眞实的东西分离出来，这个眞实的东西就会作为应当摆在意志的面前。那些把道德的应当看得这样高的人，以为假如不承认应当是最后、最眞的东西，道德就会敗坏；正如还有一些論客，他們的知性不断滿足于对一切实有的东西，都能够提供一个应当，也就是提供一个更好的知識，因此一点也不願意让自己被剝夺去应当；这些人看不到，就他們的范围的有限性而論，**应当**是被完全承认的。——但是在現实本身中，合理性和規律并不像"仅仅应当是"那样悲惨——在那里剩下来的只是自在之有的抽象，——也不像**应当**在它自身那里是**永久**的，这与說"有限物是絕对的"，是同一回事。康德和費希特哲学标榜"应当"是解决理性矛盾的頂点，那种立場却反而仅仅是在有限性中、也就是在矛盾中僵化。

(三)有限到无限的过渡

应当本身包含限制，限制也包含应当。它們的相互关系是有限物本身，有限物把两者都包括在它的內在之有以內。它的規定

的这些环节，在质上是对立的；限制被規定为应当的否定物，应当也被規定为限制的否定物。所以有限物是自身矛盾；它揚弃自身，幷且消灭。但是这种結果，即一般的否定，是（一）它的規定本身；因为它是否定物的否定物。所以有限物沒有在消灭中消灭；它首先只是变成了**另一**有限物，后者又同样消灭而过渡为另一有限物，如此等等以至**无限**。但是，（二）假如仔細观察这种結果，那么，有限物就在消灭中、在这种自己否定中，达到了自在之有，在那里**与自己融合**了。它的每个环节都包含了这种結果；应当超出了限制，即是說，超出了自己；但是在有限物之外的东西，或說它的他物，又恰恰是限制本身。限制也超出自身，直接指向有限物的他物，这个他物就是应当；但应当又是**自在之有**和**实有**同一的分裂为二，正如限制之是两者的同一那样；所以限制之超出自身，正是与自身合一。**这种与自身的同一**，这种否定之否定，是肯定的有；这样，有限物的他物，作为他物，須以第一个否定为它的規定性；——这个他物就是**无限物**。

丙、无限

无限物在它的簡单概念中可以看作是絕对物的一个新定义；作为无規定的自身关系，它被建立为**有**和**变**。实有的形式，是不在那些可以被认为是絕对物定义的規定之列的；因为实有范围內的形式，只是作为規定性，作为一般有限的規定性，直接自为地建立起来的。但是无限物却直捷地被当作絕对，因为它被明白規定为有限物的否定，所以在无限物中就与限制性有了显明的关系，幷且

这样的限制性在无限物那里被否定了；限制性中的有与变，虽然自身并沒有或沒有显出限制性，但还是可能有的。

但是，无限物并不是这样一来就已經事实上去掉了局限性和有限性；主要的事是把无限的眞概念和坏的无限区别开，把理性的无限和知性的无限区别开。后者是**有限化了**的无限，它之出現，正是由于无限保持純粹，远离有限，它只是有限化了。

无限物

(1) 在**单純規定**中，是作为有限物之否定那样的肯定物；

(2) 于是它就在**与有限物的相互关系**之中，并且是抽象片面的无限物；

(3) 这种无限物和有限物的自身揚弃，作为**一个**过程，——是**眞的无限物**。

1. 一般无限物

无限物是否定之否定，是肯定物，是**有**，这个有从限制性又恢复了自身。无限物**有**，而且比最初的、直接的有，有更多的內含意义，它是眞的有，高出限制之上。无限这个名詞就对情感和心智閃爍着光芒，因为它不是抽象地停在那里，而是高举自身到自己那里，到它的思維、共相、自由之光那里。

首先，实有在它的自在之有中，把自己規定为有限物并超出限制，这就发生了无限的概念。*超出自身，否定其否定，变为无限，乃是有限物的本性。所以无限物并不是在有限物**之上**的一个本身

* 参看第 114 頁。

現成的东西，以致有限物都仍然长留在、或保持在无限物**之外**或**之下**。我們即使仅仅作为主观的理性，也还是超出了有限，进入无限。假如說无限物就是理性概念，而我們通过理性也就高出有时間性的东西之上；那么，絲毫不損及有限物，也可以使这种情况发生，有限物对于在它之外那样的高翔远翥毫不相干。但是，*假如說有限物本身升入无限，那也不是外力所致，而是有限物的本性把自身作为限制(无論是作为限制本身，还是作为应当)，与自身发生关系，并超出这个限制，或者不如說，必須否定了作为自身关系的限制，并且是超出了限制。并不是揚弃了一般有限，便有了一般无限；有限物是这样的东西，它只有通过自己的本性，才成无限。

于是有限物在无限物中消失了，而只是无限物那样的东西才**有**。

2. 有限物与无限物的相互規定

无限物**有**；在这种直接性中，它又是一个**他物**、即有限物的**否定**。所以，无限物，作为**有的**东西，同时又作为一个**他物的非有**，便是回到作为一般被規定的东西、即某物的**范疇**去了，或更确切地說，——因为这个无限物是自身反思的、借揚弃一般規定性而来的实有，从而被**建立**为与其規定性有区别的实有，——所以这个无限物便回到有一个界限的某物范疇去了。有限物根据这种規定性，作为**实在的实有**而与无限物对立，所以就质的关系說，它們是**停留在**彼此的外面的；无限物的**直接的有**，又喚醒了它的否定、即有限

* 参看第114頁。

物的**有**，这个有限物原来似乎已經在无限物中消失了。

但是，无限物和有限物不仅是在这些关系范疇之中；两方面都进一步被规定为仅仅是互为**他物**。有限就是作为限制而被建立起来的限制，这是以**规定**建立起来的实有，必須过渡为自己的**自在之有**，**变成**无限。无限是有限物的无，是有限物的**自在之有**和**应当**，但这又是作为自身反思的、完成了的应当，只是自身关系的、完全肯定的有。假如要一切規定性、变化，一切限制，甚至**应当**本身都一齐被揚弃而消失，并建立起有限物的无，那么，这在无限中都可以得到满足。因为自在之有被規定为有限物的这种否定，于是自在之有，作为否定之否定，本身是肯定的。但是这个肯定，就质而言，是**直接的**自身关系，是**有**；于是无限物就回到它以有限物作为他物而与自己对立的那个范疇去了；无限物的否定的本性，被建立为**有的**否定，从而是最初的、直接的否定。*无限物以这样的方式，便带着与有限物的对立；有限物，作为他物，仍然同样是被規定的、实在的实有，尽管它在自己的自在之有中、即无限物中，被建立为揚弃了的东西；这个被揚弃了的东西，是非-有限物，——一种在否定規定性中的有。与有限物对立的，与**有的**規定性、实在的領域对立的，是无限物、无規定的虛空、有限物的彼岸，实有是一个被規定的东西，而无限物的自在之有，却并不在它的实有那里。

假如*无限物在质方面，与有限物是**他物**的关系而相互对立，那么，它便可以叫做**坏的无限物**，或**知性**的无限物，知性把它当作了最高的、絕对的眞理。这里必須使知性意識到：由于它以为在眞

---

* 参看第114頁。

理的調和中得到满足，它便处于不可調和的、无法解决的、絕对的矛盾之中，当它要应用并解释它的这些范疇时，它便在四面八方陷入必然会起作用的各种矛盾之中。

因为*有限物作为实有，仍然与无限物对立，当前便立刻有了这种矛盾；这样便有了**两种**規定性，有两个世界，一个无限的世界，一个有限的世界，而在它們的关系中，无限物只是有限物的**界限**，因此无限物也只是一个被規定的、**自身有限的无限物**。

这种矛盾把它的內容发展为較明显的形式。——有限物是实在的实有，纵使它过渡到它的非有，过渡到无限物，它也仍然如此。——这个无限物，如前所說，只是以第一次直接的否定，为它与有限物对立的規定性；正如有限物与那个否定对立，作为被否定者，只有一个**他物**的意义，所以仍旧是某物。假如知性因此便超出了有限世界而上升到它的最高点，上升到无限物；那么，**有限世界，对知性說来，却仍然留在一个此岸，以致无限物被建立于有限**物之上**，与有限物**分离**；正因此，有限物也同样与无限物分离，——两者**被安置到不同的地方**，——有限物是此岸的实有；无限物固然是有限物的**自在**，但却在朦朧的、无法到达的远方，是一个彼岸，而有限物則处于并留在那个远方以外。

它們这样分离了，但又由隔絕它們的否定使它們在本质上相互**有了关系**。它們都是自身反思的某物；这种使它們发生关系的否定，是一个某物对别的某物的相互界限，而且情况是这样的，即，它們每一个不仅**在它自己那里**有对他物的界限，而且否定就是它

---

* 参看第112頁。

** 参看第114頁。

們的**自在之有**；每一个与他物分离时，都在它自己那里有自为的界限。但界限是作为第一次否定，所以两者都是被界限的，是本身自在地有限的。可是，每一个作为肯定的自身关系，都是它的界限的否定；所以它把界限当作它的非有，直接从自身排斥出去，在质上与界限分离，把界限建立为在它以外的**另一个有**，于是有限物把它的非有建立为这种无限物，后者也同样建立了有限物。从有限物必然会过渡到无限物，即有限物通过它的規定，过渡到无限物，幷且有限物将被提高到自在之有：这是易于得到承认的；因为有限物固然被規定为常在的实有，但就**自在**說，它**又**被規定为虛无的东西，即就其規定說，又是瀕于消解的东西；另一方面，无限物固然被規定为带着否定和界限，但又被規定为**自在之有物**，以致这种自身关系肯定的抽象构成了它的規定，就这种規定而論，有限物是不在其內的。但是前面已經說过，无限物只有以否定为**中介**，作为否定之否定，本身才能达到肯定的有，幷且它的这种肯定，假如只被当作单純的、质的有，那就会把在无限物中包含着的否定，降低到单純的、直接的否定，从而降低到規定性和界限，这种单純的、质的有，与无限物的自在之有相矛盾，将从它那里排除出去，幷且作为不是它的东西，而是与它的自在之有对立的东西，即有限物，被建立起来。*因为每一个在它那里，幷且由于它的規定，都要建立自己的他物，所以它們[1] 是**不可分的**。但是它們的这种統一是**隐藏**在它們的质的他有之中的，这种統一是**內在的**，是**仅仅作根据**的。

因此，这种統一的表現方式便被規定了；它在**实有**中被建立为

[1] 它們，指有限物和无限物。——譯者

* 参看第 **114** 頁

有限物到无限物的轉化或过渡，以及无限物到有限物的轉化或过渡；所以，无限物只在有限物那里出現，有限物只在无限物那里出現，他物只在另一他物那里**出現**，这就是說，每一个都是在他物那里自己**直接**发生的，并且它們的关系只是外在的。

它們的过渡过程有如下較詳細的形态。那就是：超出有限物，进入无限物。这种超出表現为一种外在的行动。在这个有限物的彼岸的虛空中，将发生什么呢？其中什么是肯定的呢？由于无限物与有限物之不可分离（或者說，因为站在自己方面的无限物，本身也被限制），便发生了界限；无限物消失了，它的他物、即有限物，出現了。有限物这样出現，对于无限物說来，好像是一桩外在的事件，而新的界限，既不是从无限物自身发生的，便像是临时找到的。这样便是又回到以前徒然揚弃过的規定去了。但是这个新界限，本身也只是一个有待于揚弃，或者說，有待于超出的东西。于是又发生了空虛、无，在其中也同样可以遇到那种規定性，即一个新的界限，——**如此等等以至无限**。

这里呈現了**有限物和无限物的相互規定**。有限物只是对应当或无限物的关系說，才是有限的；无限物也只是对有限物的关系而言，才是无限的。它們不可分离，同时又絕对互为他物；每一个都在它自身那里有它的他物；所以每一个都是它自己和它的他物的統一，是在它的規定性中的实有，而这个实有却并**非**既是它本身又是它的他物那样的东西。

这个既否定自身、又否定其否定的相互規定，出現为**到无限中的进展**，它在許多形态和应用中，都被认为是最后的东西，再沒有什么可以超出它之上，而是一旦到了那个“**如此等等**以至无限”，思

想也便往往到了尽头。——假如說，**相对**的規定一直被推进到对立，以致它們都在不可分的統一之中，而每一規定与其他規定相比，又都被賦与一个独立的实有，那么，哪里有这种情形，哪里便会出現上面所說的进展。因此，这个进展是未解决的**矛盾**，而且总是显示出**当前**有矛盾。

当前現在的，只是一个抽象的超越，它仍然是不完全的，因为**这个超越**自身不曾被**超越**。当前的是无限物，当然它也要被超过，因为一个新的界限将要建立起来，但这样恰恰反而是轉回到有限物去。这种坏的无限性，本身就与那种长久的**应当**是同一的东西；它誠然是有限物的否定，但是它不能够眞正从有限物那里解放自己；有限物又**在无限本身那里**出現为无限的他物，因为这个无限物只是在与它的他物，即有限物的**关系**中。到无限的进展因此只是重复的单調，是有限物与无限物使人厌倦的、老一套的**交替**。

无限进展的无限性仍然带着有限物本身，因而是被界限的，并且本身也是**有限的**。这样，它事实上就被建立为有限物和无限物的統一。但是人們对于这种統一，将不会加以思索。它不过是在有限物中喚起无限物，在无限物中喚起有限物，可以說是开动无限进展的发条而已。这个进展是那个統一的外在的东西，表象就停留在那里；在同一交替的那个长久重复里，在超越界限前进到无限那种空虛的不平静里，前进在这个无限物中又**发現了**新的界限，不論在这个新界限或在无限物中，前进都无法停止。这个无限物有一个彼岸的固定規定，那个彼岸是不能达到的，因为那个彼岸是不**应該**达到的，因为那个彼岸脫离不了彼岸的規定性，脫离不了**有的**否定。依据这种規定，无限物与作为**此岸**的有限物是对立的，此岸

也同样不能上升到无限物里去，因为这个此岸有着一个**他物**的这种规定，这就是那一个长久在彼岸中重复产生的、而又当然与彼岸不同的**实有**。

3. 肯定的无限

在上述有限物与无限物反覆交替規定之中，当前已經呈現了它們自身的眞理，只是需要接受当前現有的东西而已。这种反复构成概念的外在的实在化；在这种实在化中所**建立**的，就是概念所包含的东西，但只是**外在的**，各自分离的。只須比較这些不同的环节，其中就自然有了統一，这个統一又产生概念；无限物与有限物的这个統一，——这已經常常提到过，这里尤其要記住，——对于那种自身是眞正的統一說来，是歪曲的表現；但是在当前的概念表現中一定也呈現了这种歪曲規定之消除。

就这个統一的最初的、仅仅是直接的規定来看，那么，无限物只是对**有限物**的**超越**，无限物依据这一規定，就是有限物的否定；所以有限物只是必須要被超越的东西，是在它自身那里的否定，而这否定就是无限。这样，就在**每一个中都包含着他物的規定性**，依据无限进展的含义，它們应当互相排除，只是互相交替地賡續出現；沒有他物，便什么也不能建立和把握，沒有有限物便沒有无限物，沒有有限物也沒有无限物。假如要**說**什么是无限物，說它即**有限物**的否定，那也就是要把有限物本身一起**說出来**；有限物对无限物的規定是**不能缺少的**。要在无限物中找到有限物的規定，人們只要**知道所說的是什么**。从有限物方面，立刻就会承认有限物是虛无的；但是它的虛无正是无限性，它与这种无限性正是不能分

离。在这种观点之中，它們好像是就它們**与他物的关系**来看的。假如因此它們被认为**沒有关系**，那么它們只是用“与”联結起来的，那么，它們便是独立的，彼此对立，每一个都是在它自身那里才有的。必須看到它們在这样的方式下是什么状态，这样提出来的无限物是**两者之一**；但是**仅仅**作为两者之一，它本身就是有限的，它不是整体，而仅仅是**一个**方面；它在对立物那里有它的界限；所以它是**有限的无限物**。这里当前只有**两个有限物**。正是由于无限物这样从有限物**分离出来**，从而被提出来作为**一个方面的东西**，这其中便有了有限性，即是它与有限物的統一。——在有限物方面，因为自身离开了无限物被提出来，它就是**自身关系**，在这种关系中，它的相对性、依賴性、可消灭性都被去掉了；这就是它自己的同一的独立性和肯定，而这就应当是无限物。

一种观察方式认为无限物和有限物只是相互**关系**，只是每一个对他物的关系，另一种观察方式认为它們完全相互分离，这两种观察方式起初似乎以不同的规定性作出发点，但是所得結果是相同的；无限物和有限物，就两者相互关系說，那种**关系**对于它們是外在的，又是本质的，沒有那种关系它們便不成其为它們，所以它們都在自己的规定中包含着自己的他物，同样，就每一个**自身**而論，**在它本身那里**来观察，每一个也都以它的他物包括在它之內作为自己的环节。

这样便有了那个——声名很坏的——有限物与无限物之統一，——那个統一，本身是无限物，无限物把自身和有限物包括在自身之內，——比起有限物与它脫离，被列在另一方面而言，这是另一意义的无限物。既然現在必須区别这两种无限物，而如前面

所說，每一个本身又都是两者的統一，所以就有了两种統一。两种規定性的統一，那个共同体，作为統一，先是把它們建立为被否定了的东西，因为每一个都应当是在区别之中才是它之所以为它；在統一中，它們就失去了质的本性；——这是一种重要的思考，它反对那种坚持着质不願撒手的观念，这种观念认为无限物与有限物在統一中，就质而論，应当仍然各自分离，因此，在那个統一中，它所看到的无非是矛盾，而不是由否定两种质的規定性来解决矛盾；所以无限物和有限物最初的簡单的、一般的統一就被歪曲了。

还有一层，既然它們現在被认为是有区别的，那么，无限物的統一就是这些环节的每一个本身，这个統一在每一个环节中都是以不同方式規定的。无限物依它的規定，在它那里是有与它不同的有限性的，无限物是这个統一中的"**自在**"，有限性只是在它那里的規定性，界限；但是这个界限是无限物的絕对的他物，是无限物的对立面；无限物的規定，是自在之有本身，由于添加了这样的质，也就敗坏了；无限物这样便成了**有限化的无限物**。用同样的方式，有限物也可以超出它的价值，可以說是无限提高，因为有限物本身固然只是非自在之有，但是就那种統一而論，同样在它那里也有它的对立面；它就将被建立为**无限化了的有限物**。

和以前的单純的統一一样，无限物和有限物的双重統一，也还是被知性歪曲了。这种情况的出現正是由于在这两种統一之一中，无限物沒有被认为是否定了的，反而被认为是自在之有，于是在自在之有那里不应当建立規定性和限制；因为規定性和限制将要降低和敗坏自在之有。反过来說，有限物尽管本身是虛无的，也同样被固定为不曾被否定的东西，于是它在与无限物联合之中，提

高到它所不是的东西，并且由于与它的不消失的，或不如說久长的規定对立，它就无限化了。

知性把无限物和有限物彼此的关系固定为质的不同，认为它們在規定中是分离的，并且是絕对分离的，这样歪曲的緣因，在于知性忘記了对知性本身說来，这些环节的概念是什么。*依据概念說来，有限物和无限物的統一，并不是两者外表上在一起，也不是各不相属，与其規定背道而馳的联結，在其中各自分离、对立、各自独立存在的东西，亦即互不相容的东西联系到一起；恰恰相反，每一个在自己本身那里都是統一，并且每一个都只是自身的**揚弃**，在揚弃中，对于自在之有和肯定的实有，它們[1]沒有一个可以比另一个有优先之处。如以前所說，有限性只是对自身的超越；所以有限性中也包含无限性，包含自身的他物。同样，无限性也只是对有限性的超越；所以它本质上也包含它的他物，这样，它在它那里就是它自身的他物。无限物揚弃有限物，不是作为有限物以外現成的力量，而是有限物自己的无限性揚弃自身。

所以这种揚弃不是一般的变化或他有，不是某物的揚弃。有限物在其中揚弃自身的那个东西，就是否定有限性的那个无限物；但是有限性自身早已仅仅是那个被規定为**非有**的实有。所以有限物只是在**否定**中**揚弃**自己的**否定**。这样，无限性就它的一方面說，它是被規定为有限性，亦即一般規定性的否定物，被規定为空洞的彼岸；无限物在有限物中揚弃自己，就是逃出虛空的回归，是彼岸的否定，那个彼岸就是在无限物本身那里的一个**否定物**。

---

[1] 它們，指有限物和无限物。——譯者

* 参看第114—115頁。

所以当前的东西就是在两者中同一的否定之否定。但是这一否定之否定本身就是**自身**关系，是肯定，但却是作为回归到自身，即通过**中介**，这中介就是否定之否定。这些都是須要重視的規定；其次要注意这些規定在无限进展中也建立了，并且是怎样在无限进展中建立的，——即还沒有在最后眞理①之中。

在这里首先是无論无限物或有限物，两者都将被否定，——两者都以同样的方式被超越；其次是它們也作为有区别的，每一个都在另一个之后把自身建立为肯定的。我們于是把这两种規定拿出来比較，就像我們在比較中，在外表的比較中把两种观察方式——一种就有限物和无限物的关系看，一种就它們每一个自身看——分开那样。*但是无限进展所表示的要更多一些；在无限进展中，即使是有区别者也建立了**联系**，不过这种联系首先还只是过渡和交替；我們只須稍想一想，便可以看到这里面事实上是什么。

首先，有限物和无限物的否定，是在无限进展中建立的，这种否定可以看作是单純的否定，所以两者也可以看作是彼此分开的，仅仅是前后相随的。假如从有限物开始，那么，有限物就将超越界限而被否定。于是当前現有的就是有限物的彼岸，即无限物，但是在无限物中又发生了界限，于是当前現有的，就是对无限物的超越。但是这个双重的揚弃，一方面总只是被建立为环节的外在显現和交替，另一方面还沒有建立成为**一个統一体**；每一个超越是一个开端，一个新的行动，所以它們彼此分离。——但是在无限进展

① 这个“最后眞理”不是指一般形而上学所謂的最后眞理，而是指知性的抽象的无限和有限被辯证地揚弃而言。——譯者

* 参看第115頁。

中也还呈現着它們的关系。**最初**是有限物；**然后**超越有限物，这个有限物的否定物或彼岸就是无限物；**第三**是又超越了这个否定，发生新的界限，又是一个**有限物**。——这里是完全的、自身封閉的运动，运动达到了原来构成开始的东西，这里产生了与**曾經是出发点的同样的东西**，即有限物又恢复了；于是这个同一的东西是**和它自己**消融在一起的，不过是在它的彼岸**又找到自己**罢了。

关于无限物也有同样的情形。在无限物中，在界限的彼岸，又有了一个新的界限，这个新界限，也和有限物的命运一样，即必須被否定。这样，当前呈現的东西又是方才在新界限中消失了的**同样的**无限物；所以通过揚弃，通过新的界限，无限物并不因而被推得更远，既不曾离开有限物，——因为有限物只是过渡到无限物的东西，——也不曾离开自己，因为它**到了自身那里**。

所以有限物和无限物两者都是由否定而轉回到自身的**运动**；它們自身只是**中介**，两者的肯定都包含着两者的否定，并且是否定的否定。——所以它們是**結果**，因而也就不是它們在**开始**时的規定中所是的东西；——有限物并不是在它自己那一方面的**实有**，无限物也不是在实有（即規定为有限物）彼岸的**实有**或**自在之有**。知性之所以如此頑强反对有限物与无限物的統一，那只是因为知性把限制和有限以及自在之有假定为**永久的**，它因此**忽視了**在无限进展中实际呈現着两者的否定，以及它們在无限进展中只出現一个整体的环节，并且只有借它們的对立物，而主要是借它們的对立物之揚弃，它們才会出現。

假如把这种回归到自己，既看作是有限物回归到自己，又看作是无限物回归到自己，那么，这种結果本身就显出不正确，这种不

正确与前面所指責的歪曲有关；假如一次以有限物作**出发点**，另一次以无限物作**出发点**，只有这样才会发生**两种**結果，但是不論用哪一个开始，完全都是一样的；这样便取銷了引起双重結果的区别。这种情形在两端都沒有界限的无限进展的直綫中也是同样的，其中每一个环节都同样交替出現，至于在哪一点上抓住环节和拿哪一个环节开始，那是完全表面的，不要紧的。——环节在无限进展中是有区别的，但每一个都同样仅仅是另一个的环节。由于有限物和无限物两者自身都是进展的环节，它們便**同是有限**物；由于它們同在进展中和結果中被否定，所以这个結果是两者的有限性的否定，眞正可以叫作无限物。所以它們的区别是两者都具有的**双重意义**。有限物的双重意义是：第一，有限物仅仅就与它对立的无限物而言，是有限物，第二，它既是有限物，**同时**又是与它对立的无限物。无限物也有双重意义，一是无限物为那两个环节的一个，——这样就是坏的无限物，——再就是这样的无限物，在其中无限物自身和它的他物两者都只是环节。正如无限物事实上是当前現有的，它也同样是过程，在过程中，无限物把自己降低为只是自己的規定之**一**，与有限物对立，从而本身也只是有限物之一，并且又将与它自己的这种区别自行揚弃而达到肯定，由于这种中介便成了**眞的无限物**。

这种眞的无限物的規定，不能用已經指責过的那种有限物和无限物的**統一公式**来概括；那种統一是抽象的、不动的自身等同，环节也同样是不动的**有的**东西。但是无限物，正如它的两个环节一样，本质上倒不如說只是**变**，不过这是在环节中有**进一步**規定的变。这种变起初以抽象的有与无为它的規定；作为实有物的变化，

便以某物和他物为它的规定；現在作为无限物，便以有限物和无限物为它的規定。这两者本身都是正在变的东西。

这种无限物，作为轉回到自身的有，作为自身关系，是**有**，但不是无規定的、抽象的有，因为它被建立为否定，正在进行否定；所以它也是**实有**，因为它包含了一般否定，也就包含了規定性。**它有**，并且**实有**，現在**有**，当前**有**。坏的无限物只是**彼岸**，因为它**只**是作为**实在地**建立起来的有限物之否定，所以它是抽象的，第一次的否定；它只是被否定地規定了，**其中**沒有**实有**的肯定；它被固定为只是否定物，甚至就**不应当实有**，——而应当是不可能达到的。不可能达到，并不是它的高超之处，而是缺憾，这种缺憾的最后根据在于固执**有限物**本身是**有的**。不可能达到的东西便是不眞；必須懂得这样的无限物是不眞的。到无限的进展，其形象是一条**直綫**，在直綫的两端界限上只是无限物，而且永远是在直綫——直綫是一个实有——所不在的地方，直綫超越了，到了它的非实有，即是到了不被規定的东西之中；至于返回到自身的眞的无限，其形象是一个**圓**，它是一条达到了自身的綫，是封閉的，完全現在的，沒有**起点**和**終点**。

所以眞的无限，一般說来，作为**实有**，作为与抽象否定对立的**肯定的**实有，比以前单純規定的实在，是較高意义的**实在**；这里它包含着具体的內容。有限物不是实在的，无限物才是实在的。实在以后还要被規定为本质、概念、理念等等。不过，在較具体的事物那里，重复像实在那样較原始、較抽象的范疇，并且把这样的范疇用于比那些是自在的东西更具体的規定，那却是多余的。譬如說本质或理念是实在的，作这样重复的原因，在于有、实有、实在、

有限等最抽象的范疇对于无修养的思維最为流行。

这里有更确定的理由要取消实在范疇，因为实在与否定相对立，是肯定的东西，而这里的否定是否定之否定，于是这样的否定自身与那个是有限的实有的实在对立。——这样，否定便被規定为观念性(Idealität)；观念的东西(das Ideelle)①就是有限物，正如它是在真的无限物中的有限物那样，——虽然是規定，是內容，是有区别的，但是并非**独立有的**，只是**环节**。观念性有更具体的意义，这种意义通过有限的实有之否定，并沒有充分表現出来。——有限物和无限物的对立，就其与实在性和观念性的关系来看，可以这样理解，即：有限物是被当作实在物，无限物被当作观念物，与此同样，以后概念也被看成是观念物，而且**仅仅**是观念物，反之，一般实有則被看成是实在物。用这样的方式絲毫不能帮助上述关于否定的具体規定，可以具有观念物的特殊表現；在那种对立中，我們又将回到适合于坏的无限物的那种抽象否定物的片面性，僵化在有限物的肯定实有之中。

过 渡

观念性可以叫做无限性的质；但是它主要是**变**的过程，因此，現在所要指出的，正如实有中的变一样，是过渡作为有限性的揚弃，即有限性本身以及仅仅与有限性对立，仅仅是否定的无限性之

① **理想的**(das Ideale)比观念的(das Ideelle)有更确定的意义(如美的理想及与其有关的东西)；这里还不涉及那种意义，所以用“观念的”这个名詞。至于实在，当然言語上并沒有这样的分别；真实的(das Reelle)与实在的(das Reale)說起来差不多是同一意义；这两个名詞彼此間的色彩浓淡是无关宏旨的。——黑格尔原注

揚弃，这就是轉回到自身，是**自身关系**，是**有**。既然在这个有之中有否定，这个有就是**实有**；而且既然这里的否定在本质上就是否定之否定，即是自身关系的否定，那么，它也就是实有，而这个实有可以叫做**自为之有**。

注 释 一

无限物——按坏的无限的普通意义說——和**到无限中的进展**，正如应当一样，都是一个**矛盾**的表現，却自命为矛盾的**解决**和最后的东西。这个无限性是感性的表象第一次超出有限物而提高到思維，但是只有**无**的內容，**明显地**把內容建立为非有的东西，——这是一种对限制的逃避，旣不知道聚集自身，也不知道把否定引回到肯定。这种**不完全的反思**却有了眞的无限物的两种規定：即有限物与无限物的**对立**和有限物与无限物的**統一**，这**两种**思想完全都在这种反思的面前，但是反思却**不能**使它們**融合**一起，一个規定不可分离地要引出另一个，但只是**交替的**。这两种規定的統一和对立之矛盾停滞在哪里，哪里也就有了这种交替的表現，即无限的进展。有限物是自身的揚弃，它把它的否定，即无限，包括在自身之中，——这是两者的**統一**；它将**超越**有限物到它的彼岸，即到无限物，——这又是两者的**分离**；但是超出无限物之外的是另一个有限物，——超出，无限物，就包含着有限性，——这是两者的**統一**；但是这个有限物也是无限物的否定者——这又是两者的**分离**，如此等等；一个原因，假如沒有結果就不是原因，正如結果沒有原因就再不是結果一样。这种关系因此也有了**因果**的无限进展；某物被規定为原因，但是它作为一个有限物（它之所以是有限，正

是因为与結果脫离),本身也有原因,就是說它也是結果,于是同一东西被規定为原因,也被規定为結果,——这是因果的**統一**;——現在被規定为結果的,也还是有原因,就是說原因必須与結果分开,被建立为一个不同的某物;——这个新的原因本身又只是一个結果,——这又是因果的統一;——这个新的原因又以一个他物为原因,——这又是两种規定的分离,如此等等以至**无限**。

进展还可以有更特殊的形式。有这样的主张,說:有限物与无限物是**一个**統一;这种錯誤的主张必須用相反的主张来糾正:說它們是絕对不同并且是对立的;这种主张又被糾正,說它們是不可分离的,由于肯定它們的統一,在一个規定中就包含着另一个規定,如此等等以至无穷。——为了懂得无限物的本性,要意識到无限的进展,这种发展了的知性无限物,其状态是两种規定的**交替**,两种环节**統一**和**分离**的交替,然后更意識到这种統一和这种分离本身也是不可分离的:这些都是很容易有的要求。

这个矛盾的解决不在于承认两种主张都**同样正确**或**同样不正确**,——这只是矛盾长存的另一形态,——而在于两者的**观念性**,因为就观念性而言,它們在区別中作为相互的否定,便只是**环节**;那种单調的交替,事实上既是它們的**統一**之否定,又是它們的**分离**之否定。在这个交替里事实上也同样呈現着上面所指出的东西,即:有限物超出自身而到了无限物之中,但是超出以后又发現自身同样又重新产生了;所以它在无限物中只是和自己融合在一起,无限物的情形也是一样,——于是同样的否定之否定,結果自身成了**肯定**,这样的結果证明了自身是它們的**眞理**和**本原**。所以矛盾在这种**有**中,即在有区別者的**观念性**中,不是抽象地消失了,而是解

决了，調和了；思想不仅是完全的，而且也是**融化在一起的**了。*思辨的思維本性在这个方才引过的例子里，也用它的确定方式显示自己，它完全在于从对立的环节的統一中去把握那些环节。既然每一环节都事实上自己显示出在本身中有它的对立面，并且在对立面中与自己融合在一起；所以肯定的眞理是这种自己运动的統一，是两种思想的总括，是它們的无限性，——是自身关系，但不是直接的，而是无限的自身关系。

*那些习惯于思維的人，常常会对哲学的本质提出“**无限物怎样会超出自身而到有限去呢？**”这样的問題要求回答。——人們以为这是**不可思議的**事。无限物，就我們已达到的概念而言，在这种表述的进行中，自身还将有**更多的規定**，而且在它那里将以各种各样的形式来表现所問的东西，假如願意这样說，那就是无限物怎么**成了有限**呢。此处我們只就与这个問題直接有关的方面和与以前观察无限物所具有的意义有关的方面，来考察这个問題。

是否还有一个哲学，一般要依靠对上述問題的回答。既然人們装作还是願意达到哲学，同时也就是相信在这个問題里有一种使人困惑的东西，有不可克服的神奇力量，似乎能够借以十拿九稳地反对問題的答案，从而反对哲学和达到哲学。——*在其他的对象，为了懂得提問題也須要一定的修养为前提，至于哲学的对象，为了取得不同于問題无价值那样的答案，尤其須要一定的修养为前提。

在这样問題中，常常要求公道，說問題不在于詞句，而在于用

* 参看第115頁。

这一种或另一种說法都可以了解。感性表象的名詞，如在这問題中所用的**超越**之类，会引起怀疑，以为它是从通常表象范围发生的，于是对于回答，也期待有通行于日常生活的表象和相同于感性的形象。

假如不采用无限物而用一般的有，那么，**对有加以規定**，即在有那里的否定或有限性，是較容易理解的。有本身固然是不曾被規定的；但是在它那里幷沒有直接表示出它是被規定者的对立物。反之，无限物却明白表示出包含着对立面，它是**非**有限的。这样，有限物与无限物的統一似乎直接被排除了；因此，不完全的反思便最頑固地反对这种統一。

但是前面已經指出过，不須詳細研究有限物和无限物的規定，就会立刻明白无限物在那种反思中所采用的意义——即与有限物对立，——正因为它与有限物对立，在它那里有它的他物，所以它是已經有了界限，本身是有限的，是坏的无限物。所以，**无限物怎样变成了有限的**这一問題的回答是：幷沒有一个无限物，**原先**是无限，尔后又必須变成有限，超越到有限性；它乃是本身旣有限，又无限。由于这个問題假定了无限物自身在一边，而有限物从无限物那里分离出来，——或无論从那里出来而与无限物分离，这个有限物是眞正实在的，——所以不如說这种分离倒是**不可理解的**。这样的有限物和这样的无限物都沒有眞理；而不眞便是不可理解的。但是我們不得不又說它們是可以理解的，观察一下它們，它們即使在表象中，这一个也包含着另一个的規定，对它們的这种不可分离性有簡单的察觉，就是理解了它們；**这种不可分离性**就是**它們的概念**。——反之，在那种无限物和有限物的独立性中，这个問題却提

出了一个不眞的內容，并且在問題本身已經包含着內容的一个不眞的关系。所以不是要对这个問題作回答，而倒是要否定它所包含的錯誤前提，也就是要否定問題本身。由于追問那个无限物和有限物的眞理問題，观点便起了变化，这种变化把前一个問題[①]所引起的困境归还給問題自己了。我們的問題，对于产生前一个問題的反思說来，是新奇的，因为这样的反思沒有思辨的兴趣。思辨的兴趣，就其自身說，就它涉及規定以前說，都要认識这些規定是否如它們被假定的那样，是某种眞的东西。只要认識到那种抽象的无限物和那应該同样留在自己一边的有限物之不眞，那么，关于“有限物从无限物出来，”也就可以說“无限物**出来**，到了有限，”因为旣然把它看作抽象的統一，在它那里便是旣无眞理又无永久存在；反过来說，有限物也以同样的理由，即以它的虛无性而**进入**无限物。或者不如說，无限物永远出来，走到有限，因为无限物是絕对沒**有**的，正如純粹的**有**一样，就只为自身，**在它本身那里**并沒有他物。

无限物怎样出来走到有限物，那个問題还可以包含进一步的假定，即：**自在的**无限物把它的他物包括在自身之內，所以它本身就是自身与他物的統一；这样，困难就主要关系到**分离**，因为这种分离与假定两者統一是相对立的。这种假定只是用另一种形态来坚持对立；**統一**与**区別**将彼此分离而孤立。假如那种統一不被认为是抽象的、不曾規定的統一，而在那种假定中已經被认为是**有限物**与**无限物**的規定了的統一，那么其中也就呈現着两者的区別，——这种区別不是放任它們各自分离而独立，而是使它們在統

① 指“无限物怎样会变成有限物”的問題。——譯者

一中作为**观念物**。这种无限物与有限物的**統一**及其**区别**，与有限和无限一样，都同样是不可分离的。

注 释 二

有限物是观念的这一命題构成**观念論**①。哲学的观念論无非是不承认有限物是眞的**有的东西**。每一种哲学本质上都是观念論，或至少以观念論为原則，問題只是这种原則眞的貫彻了多少而已。哲学如此，宗教也如此；因为宗教也同样不承认有限性是眞的**有**，是一个最后的、絕对的，或者是一个不曾建立起来的、不曾創造出来的、永恒的东西。因此观念論与实在論哲学的对立幷无意义。一种哲学，假如把有限的实有本身也算作眞的、最后的、絕对的有，就不配承当哲学这个名字；古代或近代哲学的本原，如水或物质或原子，都是**思想**、共相和观念物，而不是直接当前的、感性中的个别事物，甚至那个泰列士的水也不是；因为它虽然也是經驗的水，但是除此而外，它又同时是一切其他事物的**自在**或**本质**，这些事物幷不是独立的，以自身为基础的，而是从一个他物，即从水**建立起来的**，也就是观念的。由于前面称本原、共相为**观念的**，那么，概念、理念、精神，就更加必須称为观念的了；而感性的个别事物，在本原、概念中，尤其是在精神中，是作为**观念的**，作为被揚弃了的；这里可以注意一下在无限物那里所表現的双重性，即一方面观念物是具体的、**眞有的**，另一方面观念物的环节也同样是观念的，环节

① 观念論即唯心論，馬克思主义以唯物論与唯心論对立，唯心論者不喜欢唯物論这一名詞而习用实在論，所以我們这里譯作观念論，以便与实在論对照，而与这里所用“观念的”一詞較为連貫。——譯者

在观念物中被揚弃了，事实上只有**一个**具体的整体，环节与整体不能分离。

“观念物”首先是指**表象**的形式，而在我的一般表象中，或概念、理念、想像等等中的东西，也叫做**观念的**，以致观念物一般也适用于想像，——表象不仅与实在物有区别，而且本质上**不**应当是**实在的**。事实上，精神总是道地的观念論者：在精神中，內容不是所謂**实在的实有**，在精神有感觉、有表象时已經是如此，在它思維和理解时尤其是如此；在自我的单純中，这样的外在的**有**[①]只有被揚弃，它是**为我的**，是以**观念的**方式在我之中的。这种主观的观念論，不論是一般意識中不自觉的观念論或是自觉地表現或提出来作为原則，都只涉及表象的**形式**。根据这种形式，內容便是我的內容。在主观的有系統的观念論中，这种形式被认为是唯一眞的形式，它排除了客观或实在，排除了內容的**外在实有**的形式。这样的观念論是形式的，因为它不重視表象或思維的**內容**，而在表象和思維中的內容也就仍然完全停留在它的有限性之中。用这样的观念論，什么也不会失去，旣因为实在仍然保持这样的有限的內容，即充滿着有限性的实有，又因为即使抽出实在，也絲毫加不到內容**本身**上去。同样，用这样的观念論，什么也不会得到，正因为什么也沒有失去，也因为我、表象、精神都仍然充滿着同一有限性的內容。主观和客观形式的对立当然是有限性之一种；但是內容，如它在感觉、直观中，甚至在表象、思維較抽象的因素中之被吸收那样，仍是充滿着有限性，虽然排除了一种有限性，即主观与客观形式的有限性，但是别的有限性幷沒有丢掉，更沒有自己消失。

① 这样的外在的有，即上文所說的实在的实有。——譯者

第三章 自为之有

*质的有在自为之有中完成；它是无限的有。开始的有是无规定的。实有是揚弃了的有，但只是直接揚弃了的有。所以实有起初只包含第一次的、直接的自身否定；有当然也保持下来，在实有中，两者①在单純的統一中联合为一；但是正因此，它們自身彼此还不相等，它們的統一还沒有建立。实有因此是差别、二元的范围，是有限性的場所。規定性是这样的規定性，即是相对地被規定，不是絕对地被規定。在自为之有中，有与規定性或否定之間的区别，便建立了，幷且均等了；质、他有、界限以及实在、自在之有、应当等等——都是在有中的否定的不完全的意象，它們还是以两者在有中的差别为基础。但是，由于在有限中的否定过渡到无限，过渡到建立起来的否定之否定，这样，否定便是自身关系，在它本身那里也就与有均等了，——即絕对被規定了。

自为之有首先是直接的自为之有物，是一。

其次、一过渡为諸一的多，——即排斥；一的这种他有，在它的观念性中揚弃了自身，——即吸引。

第三、是排斥和吸引的相互規定，它們在其中一齐融入力的平衡，而 **质在自为之有中达到頂点，便过渡为量。

---

① 两者，指有及直接的否定。——譯者

* 参看第 115 頁。

** 参看第 115—116 頁。

甲、自为之有自身

既然有了自为之有的一般概念，現在的問題，就只是要证明我們用**自为之有**这一名詞所联結的表象符合那个概念，以便有理由对那个概念使用这一名詞。事情也誠然好像是如此；假如某物把他有，把它与他物的关系和共同点揚弃了，排除了它們，将它們抽掉了，那么，我們就說某物是自为的。他物对这个某物說来，只是一个揚弃了的东西，只是**它的一个环节**；自为之有就在于这样超越限制，超越它的他有，因为它作为这样的否定，就是无限地**回归**到自身。——意識本身已經自在地包含着自为之有的规定，因为意識对它所感觉、所直观等等的一个对象**加以表象**，即是**在意識中**有了对象的內容，內容由于这样的方式就是**观念的**；意識在它的直观本身中，一般說来，在它与自己的否定物，即与他物的糾纏中，仍然是**在自己那里**。自为之有对于进行划界限的他物是爭論的、否定的态度，并且由于否定他物，它便是自身反思的，尽管如此，在意識回归到自身和对象的观念性**之外**，对象的**实在也还**仍然保持，因为对象同时是作为一个**外在的**实有而被认識的。意識是这样的**現象**，或說是二元性，一方面必須知道与它不同的外在的对象，另一方面必須是自为的，在自身中以**观念的**方式包含着对象，意識不仅是在这样的他物里，而且即使在他物那里也仍然是在自身里。**自我意識**則与此相反，是**完成**和**建立起来了的自为之有**；与他物、与外在对象的关系的那个方面已經去掉了。所以自我意識就是无限性当前現在最切近的例子；——这当然总是一个抽象的无限，但同

时又是与一般自为之有完全不同的具体規定，自为之有的无限性还完全只有质的規定性。

1. 实有与自为之有

如前面已經提过的，自为之有是融合到单純的有中的无限性；无限的否定性是否定之否定，在現在建立起来的**有**的**直接**形式中，却只是一般否定，是单純的质的規定性，在这样情形下，自为之有就是**实有**。在这样的規定性中的有是实有，这种有同时又与自为之有本身相区别，后者的規定性是那种无限的規定性，于是它就只是自为之有；但是实有同时又是自为之有本身的环节，因为自为之有当然也包含带着否定的有。規定性在这样的实有那里是**他物**和**为他之有**，所以規定性又回到自为之有的无限統一中去，而且实有这个环节在自为之有中是作为**为一之有** (Sein-für-Eines) 而呈現的。

2. 为一之有

这个环节表現得和有限物在它与无限物的統一中一样，或說是观念的。自为之有，**在它那里**，沒有作为規定性或界限那样的否定，所以也沒有作为对一个与它不同的实有的关系那样的否定。既然这个环节被称为**为一之有**，当前还沒有这个环节可以为之而是的什么东西，——这个环节可以是**一**的环节，但是还沒有**一**。事实上，像这一类的东西还沒有在自为之有中固定下来；——那个为了自为之有而可以是某物(而这里还沒有某物)的东西，那个一般应当是另一方面的东西，同样是环节，本身只是为一之有，还不是一。——这样，可能在自为之有中飄浮着的两个方面，当前还不曾

有区别；——只有一个为他之有，幷且因为它只是**一个**为他之有，这个为他之有也就只是为一之有；一个东西，为了它或在其中，一个规定应該是环节，另一个东西則本身就应該是在它之中的环节，两者却只有**一种**观念性。所以**为一之有**和**自为之有**彼此不能构成眞的規定性。假定暂时有区别，幷且在这里来談自为之有物，那么，自为之有物，揚弃了他有，它本身与自己的关系和与揚弃了的他物的关系是一样的，即是**为一的**；它在它的他物之中只是与自身有关系。观念的必然是**为一的**；但不是**为一个他物**；它为**一**而有，但那个**一**却只是它自己。——所以自我，一般精神，或上帝都是观念的，因为它們是无限的；但是它們作为自为之有物，在观念上，与那个为一而有的东西幷沒有不同。于是它們便只是直接的，或更确切地說，是实有或一个为他之有，因为假如那个**为一**而有的环节不适合于它們，那么为它們而有的东西就会不是它們本身而是一个他物。上帝之所以是**自为的**，因为上帝本身就是那个**为上帝**而有的东西。

这样，**自为之有**和**为一之有**幷沒有观念性的不同意义，而是观念性的本质的、不可分的环节。

注 释

对于质的問題，**什么是为一个事物而有的**①，我們德文的說話乍一看似乎很奇怪，而在对于这里所观察的环节却很突出了它自

① 德文 was für ein Ding etwas sei，直譯为“什么是为一个事物而有的”，中文一般說“是什么样的事物”，因本編一切为一、自为等名詞，都与这种說法密切相关，故从直譯。——譯者

身反思的性质。这个說法的根源是观念論的，因为它不問这个事物甲为另一**事物**乙是什么，不問这个人为另一个人是什么；——而問这为**一个东西而有的**是什么，**为一个人而有的**是什么。于是这个为一之有便立刻回到这个东西、这个人本身之中了，因为那个**是这个事物**的东西与**为这个事物而有的**东西，是同一的，——这个同一性必須看作是观念性。

观念性首先适合于揚弃了的規定，与規定**在其中**被揚弃的那个东西有区別；那个东西正与观念性相反，可以被认为是实在的。这样，观念的东西又是环节之一，而实在的东西則是另一个环节；但观念性又是这样的东西，即：这两个規定同样都只是**为一的**，并且只当作**一**，所以这样一个观念性就是不曾有区别的实在性。在这种意义下，自我意識、精神、上帝都是观念的，是无限的純粹自身关系，——自我即是为自我，两者是同一的，自我說了两次，但是这两个中每一个都只是为一的，观念的；精神只是为精神的，上帝只是为上帝的，而且只有这种統一体是上帝，即作为精神的上帝。——但是自我意識，作为意識，便出現了**它**与一个**他物**的区别，或說它的观念性与它的实在性的区别；在观念性中意識进行表象活动；至于实在性，則是因为意識的表象有規定了的內容，这个內容还有一个方面，一个被人所知的不曾揚弃的否定方面，即实有。但是思想、精神、上帝等假如只被称为观念的，这就假定了一种立場，即认为有限的实有是实在的，而观念的或**为一之有**也只有片面的意义。

在前一个注释（第156頁）里曾指出观念論的原則，并說过在一种哲学中其次有关的事就是貫彻这种原則到什么程度。关于这

种貫彻的方式，可以就我們現在所談到的范疇关系，再作一点解释。这种貫彻首先要依靠在自为之有以外是否还有独立并存的有限的实有，此外，还要依靠在无限物本身中是否已經建立了**为一的**环节，即一种观念物作为观念物的自身关系。所以埃利亚派的有或斯宾諾莎的实体都只是一切規定性的抽象否定，并沒有在这否定中建立起观念性；——在斯宾諾莎看来(我們在下面还将要提到这点)，无限只是一个事物的絕对**肯定**，也就只是不动的統一体；因此实体連自为之有的規定都到不了，更不用說主体和精神的規定了。高貴的馬勒伯朗士(Malebranche)的观念論，本身是比較开展的，它包含以下的基本思想：既然上帝把一切事物的永恒眞理、理念和圓滿性都包括在自身之內，以致它們都只是**上帝的**，所以我們只是在上帝中才看到它們；上帝用一种絲毫不是感性的行动，在我們中喚醒我們对对象的感觉；于是我們想像我們从对象所得的，不仅是代表对象本质的理念，而且也有对象的实有的感觉(《眞理的探索，关于理念本性的說明》[①]等)。所以事物的实有，也正如它們的永恒眞理和理念(本质性)一样，是在上帝中的观念的东西，而不是一个現实的实有；尽管它們是我們的对象，但只是**为一的**。这里呈現着斯宾諾莎所缺少的开展的、具体的观念論的一个环节，因为絕对观念性被規定为知。虽然这种观念論是那样純粹而深刻，但是，这种观念論的情况，一方面包含着很多思想上不曾規定的东西，另一方面，其內容却又立刻就是完全具体的(罪孽和超度等等都立刻出現了)；无限性的邏輯規定，本来应該作这种观念論的基

---

① 馬勒伯朗士所著书名及副題。——譯者

础，但是沒有自为地实現；所以这种崇高而充实的观念論，虽然是純思辨精神的产物，但还不是一个純思辨的、唯一眞有根据的思維的产物。

萊布尼茲的观念論比較是处于抽象概念界限以內。——萊布尼茲所**想像的东西**，**单子**，本质上是观念的。想像是一个自为之有，規定性在想像中不是界限，因此也就不是实有，而仅仅是环节。想像固然也同样是較具体的規定，但在这里并沒有比观念性更多的意义；因为在萊布尼茲看来，一般无意識的东西也是有想像、知觉的。所以在这个体系中，他有被取消了，精神与肉体或一般单子都不是彼此互为他物，它們不彼此設立界限，彼此互不影响；总之，一个实有以之为基础的一切关系都消失了。多样性只是观念的，內在的，单子在这里只是与自身有关系，变化只在单子以內发展，沒有单子与其他的事物的关系。就实在的規定看来是单子彼此間的实有关系的那种东西，这里却是独立的，仅仅是**同时的**变，被关閉在每一个单子的自为之有以內。——即使有**更多单子**，即使那些单子因此也被規定为他物，这都与单子本身不相干；那只是一个第三者在它們以外的反思；它們**在它們自身那里**并不是**彼此对立的他物**；自为之有仍然保持純粹，沒有实有与它**并列**。——这也就是这个体系不完备的地方。单子只有**自在地**，或說在作为单子的单子——**上帝**——中，或說**在体系中**，才是这样想像的东西。“他有”也同样呈現着；他有或是在它所要在的地方，即在想像本身中，或是被規定为像第三者那样，把单子看作他物，看作多。他物的实有那种多，只不过是被排除了，当然只是暫时的，单子只有由抽象才建立成这样的单子，即是**非**他物。假如有一第三者建立了单子

的他有，那么也就有一第三者来揚弃它們的他有；但是这个**使**单子**成为观念的**整个**运动**，是在单子之外的。假如这里可以提醒說，这种思想运动毕竟只是在一个想像的单子之內，那么同样也可以提醒說，这样的思維**內容本身**正是**在它自己之外的**。这是从絕对观念性的統一体（单子的单子）直接地、非概念地（——由創造的想像）过渡到实有的抽象的（无关系的）**多**这一范疇，从这个多又同样抽象地回到那个統一体。观念性，一般的想像，仍然是某种形式的东西，正如提高到意識的想像一样，后者也是形式的。前面提到过萊布尼茲关于磁針的想法，假如磁針有意識，它就会认为它的向北是自由的規定；这样的意識乃是被設想为片面的形式，与磁針的規定和內容都不相干；单子中的观念性，也和这一样，是一个在多之外的形式。观念性对于单子，应該是內在的，想像应該是它們的本性；但是一方面，它們的行为是它們的和諧，而和諧又不在它們的实有之中，——因此和諧是先天建立的；另一方面，它們的这种**实有**既不是当作为他之有来把握，以后也不是当作观念来把握，而只是被規定为抽象的多；"多"的观念性及其以后达到和諧的各种規定，对于这个多本身說来，并不是內在的，也不属于它。

*其他的观念論，例如康德的、費希特的，都沒有超出**应当**或**无限进展**，仍然停留在实有和自为之有的二元論里。在这些体系中，自在之物，或无限的推动固然直接进入到自我之中，但只是变成一个**为同一事物**的东西；不过这种观念論是从一个自由的他有出发的，这个他有作为否定的自在之有而长在。自我固然因此而被規

---

* 参看第116頁。

定为观念的东西、即自为之有物，是无限的自身关系；但是为一之有(Für-Eines-sein)并沒有完成，沒有达到消灭彼岸的东西或消灭到彼岸的傾向。

3. 一

自为之有是它自身与它的环节，即为一之有的单純統一体。它当前只有**一个**規定，即进行揚弃的自身規定。自为之有的环节在**无区别**中一齐融合了，这种无区别性就是直接性或有，但是这一个**直接性**是以进行否定为基础的，而这种否定被建立为直接性的規定。*所以自为之有是**自为之有物**；并且由于它的內在意义在这种直接性中消失了，所以它就是它自身的完全抽象的界限，即**一**。

对于以下表述**一的发展**所包含的困难，并且正是为了这种困难的原故，可以預先提起注意。构成作为自为之有的**一的概念**的**环节**，在这里**彼此分离**了。它們是：1. 一般否定；2. 两个否定；3. 于是两項中的否定是**同一的**；4. 它們又是完全对立的；5. 自身关系，即同一性本身；6. **否定的**关系，然而又是**自身的**关系。这些环节之所以**彼此分离**，是因为这里的**直接性**形式，即**有**的形式进入(作为自为之有物的)自为之有；**每一**环节都由于这种直接性而**建立为一个自己的、有的規定**；但它們又同样是不可分离的。所以关于每一規定都必須談到它的对立面；在**环节**的抽象**状态中**，就是这种矛盾造成了困难。

---

* 参看第116頁。

乙、一与多

“一”就是自为之有对自身的单純关系，它的环节在这种关系中消融了，因此它在这种关系中有了直接性的形式，因此它的环节变成了**实有的**。

“一”作为**否定物**的自身关系，是在进行規定，——而且作为**自身**关系，它又是无限的进行**自身**規定。但是这些**区别**因为現有的直接性的緣故，就不再仅仅被建立为一个并且是同一个自身規定的环节，而是同时被建立为**有的物**。*于是自为之有的**观念性**，作为总体，首先轉化为**实在**，而且轉化为最牢固的、最抽象的实在，即**一**。自为之有是在一中**建立起来的**有与实有的統一体，是对他物的关系和自身关系的絕对联合；但是以后也出現了“有”的規定性与**无限否定**的規定对立，即与自身規定对立；这样一来，那个**自在地**是一的东西，現在却只是**在一那里**的东西，从而否定物成了与那个东西不同的他物。那个表示自身与它**当前**相区别的东西，就是它自己的自身規定；它与自身的統一，于是作为与自身相区別，便降低为**关系**；并且作为**否定的**統一，就是把自身当作一个他物的否定，就是把一当作**他物**从自身**排除**出去，即从**一排除**出去。

1. 在自身那里的一

在自身那里的，是一般的一；它的这个有不是实有，不是作为

---

* 参看第116—117頁。

对他物的关系的規定性，不是状态，——它是这样的东西，即范疇的那个圓圈[1]被否定了。所以这个一不能够变为他物，它是**不变化的**。

它是不曾規定的，然而又不再像"有"那样；它的不曾規定即是規定性，这就是自身关系，是絕对被規定了的，是**建立起来的**內在之有。作为依照其概念而自身相关的否定，它在它之中便有了区别，——这是超出自身而到他物的趋向，但又是直接轉回去的趋向，因为根据自身規定的这一环节，这种趋向并沒有他物可去，于是它便轉回到自身去了。

在这种单純直接性之中，实有和观念性的中介都消失了，从而一切差异和多样性也消失了。其中什么也**沒有**，而这个**无**，即自身关系的抽象本身，在这里与內在之有本身相区別；它是一个**建立起来的东西**，因为这个內在之有，不再是某物的单純的东西，而是有了規定，即作为中介，是具体的了；当然，这个无作为抽象，就与一是同一的，但是仍与一的規定不同。所以这个无是作为**在一之中**建立起来的，是作为**空**的无。——所以**空**是**一**在直接性中的**质**。

2. 一与空

"一"是作为否定的抽象自身关系的那种空。空，作为无，它与单純直接性，即使是**一**的肯定的有，都絕对不同；而且它們既然都在**一个**关系中，即在**一**本身中，它們的差异也就**建立起来了**；但是，无作为空，旣然与**有的事物**不同，也就是在**有的一以外**了。

[1] 前面曾說过"眞的无限"，是观念的圓圈运动。見"肯定的无限"节。——譯者

自为之有，由于它用这种方式，将自己规定为一与空，便又得到了一种**实有**。一与空都以否定的自身关系，作为它們的共同的、单純的基础。自为之有的环节退出这种統一，变成互相**外在的东西**；因为，**有**的规定是由环节的**单純**統一而来，所以这种规定便把自身降低为**一个**方面，即降低为实有，并且在实有中使它的另一规定，即一般的否定，也同样作为无的实有，作为空，而与它自身对立起来。

注　释

在这种实有形式中的一，便到了这样一个范疇的阶段，*即在古代，那是作为原子論的本原而出現的，就这种本原說来，事物的本质是原子和**虛空**（τὸ ἄτομον，原子；或τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν，原子与虛空）。以这种形式繁荣起来的抽象，所得的規定性，比巴門尼德的**有**和赫拉克利特的**变**要大一些。这种抽象把自己提得**那样高**，竟至使一和空这些簡单規定性都成了一切事物的本原，把世界的无限多样性都归結为这种簡单的对立，并且居然敢于就从这一对立来认識世界的多样性；对于想像的反思說来，要想像**这里**的原子和**旁边**的虛空，也同样是很容易的。因此，每一时代都保留着原子論的本原，也就不足为奇了。为了要得到一个具体而多彩的外貌，便一定还要加添上同等瑣屑而表面的关系的**凑合**，这也和原子本身及虛空同样很流行。一和空是自为之有，这种最高的、质的內在之有下降到完全的**外在性**去了；直接性或說一的有，是建立起来

* 参看第116頁。

了，因为它是一切他物的否定，也就不再是可以規定、可以变化的了；因为它絕对冷漠，所以一切規定、多样性、联系等都仍旧是絕对外在的关系。

可是最早的原子論的思想家，并不曾使原子論的本原就停留在这样的外在性里，除了它的抽象而外，其中还有一个思辨的規定，即认識到**虛空是运动的泉源**。原子和虛空的这种关系，和这两种規定的仅仅并列而各不相关，是大不相同了。*說虛空是运动的源泉，其意义并不像下面所說的那样无聊，即某物能动，只是在虛空中，而不是在一个已經充滿了的空間中，因为在这样的空間，某物再也找不到空出来的地方了，——在这样的了解之下，虛空只是运动的前提或条件，而不是**根据**，并且这样也就把运动本身假定为現成的，而把它的本质的东西，即根据，忘掉了。說虛空构成运动的根据，这种观点包含着更深刻的思想，即在一般否定物中包含着变的根据，自身运动不靜止的根据，——但是在这样的意义之下，必須要把否定物看作是无限物的眞正否定性。——虛空只有作为**一**对它的**否定物**，即对**一**的否定关系，亦即对它自身的**否定**关系，才是运动的根据，而这个**一**却是被建立为实有的东西。

除此而外，古人关于原子的形状、位置、以及运动方向等所作的其他規定，却是很够随意而肤浅的，并且这些規定还与原子的基本規定处于直接矛盾之中。这种原子，这种极其肤浅的、也就是极其无概念的本原，使分子和微粒的物理学以及从个人的个别意志出发的政治科学，都深受其害。

---

* 参看第116頁。

3. 多个的一　排斥

一与空构成在其最早的实有中的自为之有。这两个环节，每一个都以否定作它的規定，同时又被建立为实有。依照这种規定，一和空就是否定对否定的关系，也就像是一个他物对它的他物的关系；一是有的規定中之否定，空是非有的規定中之否定。但是一本质上只有在与**否定**相关时，才是自身关系，这就是說它本身是空应在其外的那个东西。两者又都被建立为一个肯定的**实有**，一个是自为之有本身，另一个則是不曾規定的一般实有，两者的相互关系和与**别一个实有**的关系一样。然而一的自为之有却在本质上是实有和他物的观念性；它的自身关系并不是对他物，而只是**对自己**。但是自为之有既然作为一，作为自为之有物，作为**直接**当前的东西固定下来，它的**否定**的**自身**关系，也就同时是对一个**有的事物**的关系；这种关系既然也同样是否定的，那么一与自身相关所依靠的那个东西，也就仍然被規定为一个**实有**和一个**他物**；这个他物，作为本质上的**自身**关系，便不是不曾規定的否定，即**空**，而也同样是**一**。一于是就**变为多个的一**。

但是这究竟不是眞正的**变**，因为变是**从有**过渡**到无**；而**一**則相反地只是变成**一**。一，这个发生关系者包含着作为关系的否定物，所以在它本身那里，有同一的否定物。于是，第一，当前的不是变，而是**一**的特有的、內在的关系；第二，既然这种关系是否定的，而一同时又是有的事物，那么，一便是自己排斥自己。一的否定的自身关系就是**排斥**。

这种排斥，作为**多个的一**的建立（但是这种建立是由于一本

身),是一自己超出自己之外,但是它在自己以外所达到的东西,仍然只是一。这就是依据概念的排斥,或者說是**自在地有**的排斥。另一种排斥则与此不同,它首先是浮現于外在反思的想像中的排斥,不是作为多个的一的产生,而仅仅作为事先建立的、已經**当前的**一之互相抗拒。現在要看一看那种**自在地有**的排斥如何把自己規定为另一个外在的排斥。

首先要确定多个的一本身都有些什么規定。多的变或多的产生,一旦建立起来便立刻消失了;产生出的东西是一,不是为了他物,而是无限的自身关系。一只是由自己来排斥自己,所以不是将要有,而是**已經有**;那个被設想为受到排斥的东西,也同样是一个**一**,是一个**有的事物**;排斥与被排斥对两者都是一样适合,幷无区别。

所以諸一,在彼此相对說来,都是**事先建立的**;——所謂**建立**,是由于一被自身所排斥;所謂**事先**建立,則是犹如**不**建立;[①]它們的建立起来的有被揚弃了,它們彼此相对都是**有的事物**,作为只对自身有关系的东西。

所以多幷不出現为**他有**,而是完全在一以外的規定。一,由于它排斥自身,也和那个原先被当作遭到排斥的东西一样,仍然是自身关系。因为諸一彼此相对都是**他物**而綜括在"多"这一規定性之中,所以这里沒有什么东西与諸一相关。多若是諸一本身的互相关系,那么諸一便会互为界限,在它們那里也就肯定地会有一个为他之有了。它們的关系——它們之有这种关系,是由于它們的自

① 事先建立犹如不建立,是指一被自身排斥以后,仍是一,和**以前**同样,幷不因建立(即否定)而有质的变化,也就是"建立起来的有被揚弃了"。——譯者

在的有的統一，——正如这里**建立的**关系，被規定为不是什么关系；这种关系又是以前所建立的**空**。空是它們的界限，但是在它們以外的界限，它們彼此都不应是在这界限之中。界限是这样一个东西，其中旣**有**、又**沒有**被界限者；但是虛空被規定为純非有，并且只是这个非有，才构成諸一的界限。

一被自身所排斥，就是那个自在地是一的东西的展开；这里彼此分离的无限性，是**到了自身以外的无限性**；它由于无限物的直接性，即由于一，到了自身以外。它是一与一的单純相关，也是，或者不如說，更是一的絕对无关系性；前一个一是就一的单純肯定的自身关系而言，后一个一是就同一关系作为否定的关系而言。或者說，一的多是一的自己建立；这个一不是别的，只是一的**否定**的自身关系，而这种关系就是一本身，是那个多的一。但是多对于一又是絕对外在的；因为一正是他有的揚弃，排斥就是一的自身关系和与自身单純的等同。諸一的多是无拘无束自行发生的矛盾那样的无限性。

注　释

前面提到过萊布尼茲的观念論。这里还可以說*这种观念論从被規定为自为之有物那样的**想像的单子**出发，只継續进行到方才考察过的排斥为止，并且誠然只进行到**多**本身为止，諸一在多中每一个都是自为的，对他物的实有和自为之有漠不相关，或者說，他物絲毫也不是为一而有的。各单子是自为的、完全封閉的世界；

* 参看第 117 頁。

那一个也不需要任何其他的单子。但是单子在观念中所具有的这种內在的多样性，絲毫不改变它是自为的那种規定。萊布尼茲的观念論把**多**直接当作**現成的**多来接受，而不把多理解为单子的排斥；因此他所看見的多，只是就多的抽象外在性那一方面而言。原子論沒有观念性的概念；原子論不把一看作是这样的东西，即**在它本身中**兼有自为之有和为他之有两个环节，也就是观念的东西，而只把一看作是簡单枯燥的自为之有物。但是原子論仍然超出了单純的漠不相关的多；尽管很不彻底，原子还是有了进一步的相互規定。*反之，因为在单子的那种漠不相关独立自在之中，多也就仍然是僵硬的**基本規定**，以致单子的关系只是在单子的单子[①]之中，或說在哲学家的头脑中。

丙、排斥与吸引

1. 一的排除

多个的一是有的事物；它們的实有或关系是**非**关系，这个非关系是在它們之外的——即抽象的空。它們本身是这种对自身的否定关系，但現在則作为对**有的**他物[②]的否定关系了，——这种表現出来的矛盾，无限性，是在"有"的直接性中建立的。于是在排斥**面前**，便直接**找到了**它所排斥的东西。排斥在这种規定中，就是**排除**(ausschließen)。一只从自身排斥那些不由它产生的，不由它建立

① 单子的单子，指上帝。——譯者

② 有的他物，即指虛空，——譯者

* 参看第117頁。

的多个的一。这种排斥，无論是双方的或是全面的，都是相对的，受到**一的有**的限制。

多首先是沒有建立起来的他有，界限只是空，只是諸一**沒有**在其中的那种东西。但是諸一又是在界限中；它們是在空之中，或者說它們的排斥就是它們的**共同关系**。

相互的排斥是多个的一建立起来的**实有**，这个排斥不是它們的自为之有，而是它們自己的，保持它們自身的区别；就自为之有而論，它們只是在一个第三者中，作为多，才有区別。——它們互相否定，彼此建立成仅仅是**为一而有**的东西。但是它們又同样否定了仅仅**为一而有**这一点；它們**排斥**了它們的这种**观念性**而且**有**。——所以在观念性中絕对联合起来了的环节，又分开了。一在它的自为之有中，也是**为一的**；但是这个为一而有的一，就是一本身；它与自身的区别直接揚弃了。但是被区别的一在多中有一个有；因此为一之有，正如它在排除中被規定的那样，是一个为他物之有。所以每一个都将被一个他物所排斥、所揚弃，被造成是一个这样的东西，即不是自为的，而是为一的东西，并且是另一个一。

多个的一的自为之有，由于相互排斥的中介，表現为自身的保持，在自身保持中它們互相揚弃，把諸他物建立为一个仅仅是为他之有；但是这个自身保持同时又在于排斥这种观念性，建立不是为一他物的諸一。諸一的这种保持自身，由于它們互相的否定关系，反倒是它們的消解。

諸一不仅**有**，而且由于它們的互相排除，便保持了自身。第一，現在諸一借以坚持其差异而与其被否定相对立的那个东西，便是它們的**有**，而且是与他物的关系对立的**自在之有**。这个自在之

有就是它們之所以是一的那个东西。**它們全都是这个自在之有**；在自在之有中，它們都是**同一的**，在那里并沒有固定的差异之点。第二，它們的实有及其相互的行为(即将**它們自身建立成为一**)，是相互进行否定，但这种进行否定又是一切的一的**一个和同一的規定**，由于这种規定，它們倒是将自己建立为同一的，——与此一样，它們既然是自在地同一的，那么，它們由他物而建立的观念性也就**是它們自己的**，所以它們也同样不排斥这种观念性。——于是就它們的有和建立而言，它們只是**一个**肯定的統一体。

对一的这种观察，即：因为他們有，又因为它們彼此有关系，就这两种規定而言，它們都只是一个东西而且是同一的东西，并且表現了它們的无从区别——这种观察就是我們的比較。但是也須看看在它們的相互**关系**中所建立的东西，在它們那里是什么。——它們**有**，这一点在这种关系中是事先建立了的，——它們之所以**有**，只是因为它們互相否定，并且同时由它們自身排斥它們的这种观念性，即它們的被否定之有，这就是說否定那种互相的否定。但是在它們否定的时候，它們才有，——既然它們的否定将被否定，所以它們的有也将被否定了。誠然，由于它們**有**，它們将不会被这一否定否定掉，这一否定对于它們只是外在的东西；这种他物的否定在它們那里碰回来了，只接触到它們的表面。但是它們只有由于否定他物，才回归到自身。它們之所以有，只是因为这种中介。它們的这种回归，就是它們的自身保持和它們的自为之有。因为它們的否定絲毫沒有发生影响(这是由于**有的事物**自身或进行否定的**有的事物**所作的抵抗)，所以它們就不回归到自身，不保持自身，也不是有。

前面已經考察过，諸一都是同一的，其中每一个都和另一个一样。这不仅是我們的連系，不仅是一个外表的凑合；而是排斥本身就是关系；排除諸一的那个一，自己就与諸一相关，即是与自身相关。所以諸一彼此的否定态度也只是**自身的消融**。它們的排斥过渡到同一性之中，这个同一性就揚弃了它們的差异和外在性，或者不如說，差异和外在性維持諸一成为相互排除的东西。

多个的一这样把自身建立为一个**一**，就是**吸引**。

注　释

自立性被推到自为之有的一那样的极端，便是抽象的、形式的自立性，它摧毁自己，——它在較具体的形式中，表現为抽象的自由，为純粹的自我，然后又表現为恶；这是最大、最頑固的錯誤，还自命是最高的眞理。这是曲解了自由，把自由的本质建立在这种抽象之中，还自夸是在自由本身那里获得了純粹的自由。把那个是自立性自己的本质的东西，看作是否定的，并且对它抱否定的态度，这种自立性一定更是錯誤。这样，自立性便是对它自身的否定态度，它由于想要获得自己的**有**，便毁掉了这个有，它的行为也只表現出沒有行为。补救之道是承认与否定态度相对立的东西倒是它的本质，并且只有**放弃它的**自为之有的否定性，而不是固执在自为之有那里。

*有一句古話：**一**即**多**，尤其是多即**一**。这里須反复申明，这些話所說的一、多的眞理，其所表現的形式并不恰当，这种眞理只应

* 参看第117頁。

該作为变,作为过程,即排斥与吸引,而不应該作为有,像在那句話中**有**被当作一个靜止的統一体那样来把握,来表示。前面曾經提到过柏拉图在巴門尼德篇中的辯证法:关于从“一”,即从“有一”这个命題推演出多。概念的內在辯证法是被揭示出来了;“**多即一**”这句話的辯证法,最容易被当作外在的反思来把握;由于对象“**多**”是相互外在的,所以辯证法在这里也可以是外在的。将“多”相互比較,立刻可以看到一正是被規定得絕对和他物一样;每个都是一,是多的一,是他物的排除;——所以它們只是絕对同一的,当前絕对只有**一个**規定。这是**事实**,因此要作的事也只是去了解这个簡单的事实。知性之所以頑固地拒絕这种了解,只是因为在它的心目中还悬有区别,这誠然也是有道理的;但是区别不因这种事实而取消,也正如这种事实的确不理会区别而存在一样。对于区别的事实作这样素朴的了解,人們似乎因此可以安慰知性說:区别将会再来的。

2. 吸引的一个一

排斥是一自身分散为多,排斥的否定态度是无力的,因为多彼此都事先建立为有的事物;排斥只是观念性的**应当**;而观念性则将在吸引中实在化。排斥过渡为吸引,多个的一过渡为**一个**一。排斥与吸引两者,首先是有区別的,前者是諸一的实在性,后者是諸一建立起来的观念性。吸引用这种方式与排斥发生关系,因为它以排斥为**前提**。排斥为吸引供給物质材料。假如沒有諸一,也就沒有什么可以吸引了。連續吸引或消耗諸一的观念,是以同样連續产生諸一为前提的。空間吸引的感性表象使受吸引的諸一的奔流

連續；各原子在吸引点中消失了，代之而起的是来自虛空的另一种数量，也可以說是到了无限。假如吸引完成了，即想像多已經达到了**一个**一之点，那么，这只是一个呆滞无生气的一，当前再也沒有什么吸引了。在吸引中实有的观念性，在它那里也还有自身否定的規定，即还有多个的一，观念性就是与多个的一的关系，而且吸引与排斥是分不开的。

吸引首先对**直接**当前的多个的一中每一个，都一视同仁；沒有一个比另一个优先；这样，吸引便呈現了平衡，或者說，这本来是吸引和排斥自身呈現了平衡，即一个沒有实有的观念性的惰性平靜。但是这里談不到一个这样的一比另一个一优先，优先是以它們間有一定的区别为前提，不如說吸引建立了諸一的当前的无区别性。只有吸引本身才**建立了**与其他的一相区别的一个一；那些其他的一只是直接的、应当由排斥而保持自身的諸一；但是吸引的一却由它們所建立的否定而出現了，因此这个一被規定为有了中介的，作为**一**而**建立起来的一**。那些作为直接的一，并不在观念性中回归到自身，而是在另一个一那里有了观念性。

但是这一个一又是实在化了的，在一那里建立起来的观念性；这一个一是由排斥的中介来进行吸引的；它在自身之中包含着这个中介作为**它的規定**。它并不是像在一点那样把被吸引的諸一吞噬在自身之內，也就是說，它并不是抽象地取消諸一。既然一个一在它的規定性中包含着排斥，排斥也就同时在这一个一里面包含了这些作为多的諸一；这一个一可以說是由于它的吸引而在它的面前带来了某种东西，获得了广袤和充实。所以在这一个一之中，一般地有了排斥和吸引的統一。

3. 排斥和吸引的关系

*一与多的区别把自身規定为两者相互**关系**的区别，而关系又分为两种，排斥和吸引，每一个关系原来都是自立于另一个关系之外的，可是本质上它們仍然是联系着的。它們的还不曾規定的統一須要更明确地出現。

排斥作为一的基本規定，最先出現，和它的諸一同样是**直接的**；諸一虽然是由排斥产生的，但是同时又被当作是直接建立起来的，所以和吸引漠不相关，吸引对这样事先建立起来的諸一，是外加的。另一方面，吸引又不是由排斥事先建立的，所以对排斥的建立和有，吸引都不应該有份，即是說排斥幷不是在自己那里已經是自身的否定，諸一也不是在諸一那里已經被否定。这样一来，我們就有了抽象自为的排斥；和这一样，吸引对于作为**有的事物**的諸一，也有了直接实有的一个方面，离开自己作为一个他物来到諸一那里。

假如我們依此来看待单純自为的排斥，那么，它就是多个的一分散为不曾規定的东西，在排斥自身的范围以外；因为排斥就是要否定"多"的相互关系，抽象看来，无关系性就是排斥的規定。但是，排斥不仅是虛空；无关系的諸一幷不排斥、也不排除那种构成其規定的东西。排斥虽然是否定的关系，本质上却仍然是**关系**；相互的排斥和逃避幷不就是摆脫了它所排斥和逃避的东西，排除**仍然和**它所排除的东西有**联系**。但是关系的这一环节是吸引，从而

* 参看第117頁。

也是在排斥本身之中；吸引是那种抽象排斥本身的否定，根据这样的排斥，諸一只是自身关系的，非排除的**有的事物**。

但是既然从实有的諸一的排斥出发，于是吸引也就在諸一那里外在地出現而建立起来，所以这两者于不可分离之中，仍然作为有差异的規定而彼此分开。但是很显然，不仅排斥是吸引的前提，而且排斥对吸引也同样有相反的关系，排斥同样也以吸引为它的前提。

依照这种規定看来，它們是不可分的，同时每一个又都被規定为与另一个对立的应当和限制。它們的"应当"是它們作为**自在之有的**抽象規定性，因此这种規定性絕对要指向自身以外，和**另一**規定性发生关系，这样，每一个都是以**作为他物的另一个**为中介而有的；它們的自立性就在于：它們在这种中介之內，被建立为彼此都是**另一規定**，——排斥是多的建立，吸引是一的建立，后者同时是多的否定，而前者則是在一中多的观念性之否定，——它們的自在性也在于：吸引只有以排斥为中介才是吸引，正如排斥以吸引为中介才是排斥一样。在这里，因为事实上，中介倒是由于和它在一起的**他物**而被否定了，并且这些規定每一个都是以自身为中介，对它們詳細观察便可明了这一点，并将它們归結到概念的統一。

首先，每一規定都是**自身**事先建立的，在事先建立中只与自身相关，当排斥和吸引还在最初的相对状态时，这一点就已經呈現出来了。

相对的排斥是**已有的**多个的一的相互排斥，多个的一应該是直接現有的。但是，因为有多个的一，才有排斥本身，排斥若是有事先的建立，那就是它自己的建立。再者，諸一除了是建立的而

外，还适合于**有**的規定，由于这种規定，諸一**事先**就有了，——这种有的規定同样也属于排斥。排斥是諸一所以表現并保持为諸一的东西，也是諸一本身所以**有**的东西。諸一的**有**就是排斥本身；排斥不是一个相对于别的实有的实有，而完全只是相对于自己。

吸引是一本身的建立，是实在的一的建立，与这种一相对，在其实有中的多被規定为只是观念的，而且正在消失。所以吸引同样也是自身事先建立的，——即是在其他諸一的規定中，吸引是观念的；那些其他諸一在别的場所都应当是进行排斥的、自为之有的**和为他物**的，也就是为任何进行吸引的东西①的。諸一与这种排斥規定相对立，并不是由于与吸引的关系才获得了观念性，而是吸引是事先建立的，是諸一**自在**之有的观念性，因为它們作为一——被想像为吸引的一也包括在內，——彼此不曾区别，是一个并且是同一个的东西。

这两种規定每一个本身都是事先建立的，**每一个都是自为的**，这又意謂着每一个都以另一規定作为环节而将它包括在自身之內。**自身事先建立**一般是把自己在一中建立为自己的否定物——即排斥；那个在这里被事先建立起来的东西，与进行事先建立的东西是**同一的**，——即吸引。因为每一个就其**自在**而論都只是环节，所以，这就是每一个規定都要从自身过渡为另一个規定，在自身那里否定自身，并将自身建立为自己的他物。由于一本身就是超出自己，所以它只是将自己建立为它的他物，建立为多；同样，多也只是自己消融，将自己建立为它們的他物，建立为一，正是在一之內，

① 进行吸引的东西，就是排斥的"他物"。——譯者

它們才是自身相关，每一个都在自己的他物之內继續是自身，——所以在这里就已經呈現本来不曾分离的超出自己（排斥）和自己的建立为一（吸引）。但是，上述情况是在相对的排斥和吸引那里**建立的**，这就是說，那些直接实有的諸一是事先建立的，因为每一个規定都是在它自身那里的否定，从而也是在它的另一規定中的继續。实有的諸一的**排斥**，是一由于其他諸一的互相排斥而保持自身，所以：1，其他諸一**在一那里**被否定了，这是这个一的实有或为他之有的方面；这个方面作为諸一的观念性，即是吸引；——2，这个一是**自在的**，与其他諸一沒有关系；但是这个“自在”不仅是一般久已过渡到自为之有，而且就它的規定而論，这个一就是那个到多的变。实有的諸一的**吸引**，是諸一的观念性和“一”的建立，所以吸引在观念性中，作为一的否定和产生，便揚弃自身，作为一的建立，便是在它自己那里的否定物，即排斥。

自为之有的发展，这样便完成了，并且达到了发展的結果。这个一，作为**无限的**（即作为建立起来的否定之否定的）**自身相关**，就是中介，因为这个一把自己作为它的絕对（即抽象的）**他有**（即**多**），从自己那里排斥出去，并且由于它与它的这个非有的关系，是否定的，是揚弃这个非有的，所以它在那里也恰好只是对自身的关系。因为一在**开始**时就被**建立**为直接的、有的事物，同时作为結果，它又恢复为一，即同样直接的、进行排除的一，所以一就是这样的变，在这个变中，規定消失了。“一”就是这样的过程，这个过程所建立的一，所包括的一，到处都仅仅作为已經揚弃了的东西。这种揚弃最初只被規定为相对的揚弃，是对別的实有物的**关系**，这种关系因此本身是不同的排斥和吸引。这种揚弃同样又表現出由于否定了

直接物和实有物的外在关系而过渡到中介的无限关系，其結果是变，这种变由于它的环节不安定而沉沒到、或不如說是自身融合到单純的直接性之中，这种有，根据它現在**所获得的**规定，就是**量**。

*假如我們对这种**从质到量的过渡**的各环节作一簡短的检察，那么，质的基本规定是“有”和直接性，在那种直接性里，界限和规定性与某物的有是这样的同一，以致某物随界限等的变化而消失。这样**建立起来的**某物就被规定为有限物。**区别**由于这个統一体的直接性的緣故，便在其中消失了，尽管区别在**有与无**的統一中是自在地呈現着的，却作为一般的他有而落在那种統一**之外**了。这种对他物的关系，与直接性是矛盾的，在直接性中，质的规定性是自身关系。这个他有在自为之有的无限性中揚弃了自己。在否定之否定中，自为之有在它那里和在它本身中，有了区别，并且将区别实在化为一与多及其关系，将质的东西提高到眞的統一，即不再是直接的統一，而是与自身一致的、建立起来的統一。

所以这种統一是：(1)，**有**，仅仅是**肯定的有**，即由于否定之否定而以自身为中介的**直接性**；有被建立为**通过**“有”的规定性、界限等的統一，规定性、界限等在“有”中都被建立为揚弃了的东西；——(2)，**实有**；依据这样的规定，它是否定，或說是作为肯定的有的环节那种规定性，但是那种规定性已不再是直接的，而是自身反思的，不是对他物的，而是对自身的关系；它是絕对地、**自在**地被规定的有，是一；这样的他有就是自为之有本身；——(3)，***自为之有**，作为那种通过规定性而自身仍然继續的有；在那种有中，

* 参看第118頁。

一和自在地规定了的有本身，都作为揚弃了的东西而建立起来了。一同时被規定为对自身的超越和**单位**；因此，一被建立为絕对确定了的界限；这个界限，作为界限而論，并不是界限，它在“有”那里，而又与有漠不相关。

注 释

大家知道排斥和吸引常被认为是**力**。它們的这种規定和相連的关系，須要与为它們而自行发生的概念来比較。在那样的观念中①，它們被看作是自立的，所以它們不是由于本性而彼此相关，即是說它們每一个不应該是仅仅过渡到它們的对立面的环节，而是僵化在与另一方的对立之中。然后它們又被想像为在一个**第三者**之中，即在**物质**中会合了；所以这种**变而为一**并不被当作是它們的眞理，每一个倒都是第一性的、自在和自为之有的东西，而物质或物质的規定，却是由它們建立并发生的。假如說物质**自身具有**力，那么，力的这种統一便是意味着一种联系，同时这些力也在那里被假定为各自独立而有的。

大家知道，康德用**斥力**和**引力构造了物质**，或如他自己所說，至少提出了这种构造的形而上学的原素。——仔細考察一下这个构造，不会是沒有趣味的。一个对象，不仅自身，而且它的規定，好像都只是属于**經驗**，对这个对象作**形而上学**的表述之所以很可注意，一方面是因为这种表述作为概念的一种尝試，至少推动了近代自然哲学，——哲学并不是把自然当作对知觉的感性的所与材料

① 那样的观念，指排斥和吸引通常被认为力的那种观念。——譯者

来造成科学的基础，而是从絕对概念来认識自然的規定，——另一方面也因为哲学还常常停留在康德的构造那里，认为那是哲学的开始和物理的基础。

像感性物质这样的存在，固然不是邏輯的对象，空間和空間的規定也同样不是邏輯的对象。但是，只要引力和斥力被看作是感性物质的力时，它們也就是以这里所考察的一与多的純粹規定及其相互关系为基础，我称这些規定为排斥和吸引，因为这两个名詞最为貼切。

康德称他从这些力推演出物质的办法为一种**构造**。仔細考察一下，假如不是每一种别的反思，甚至是分析的反思，都被叫做构造；以及近来的自然哲学家把任意的想像和无头脑的反思所作的最平庸的推理和最无根据的捏造——尤其是所謂引力、斥力因素之使用，到处风行——都称为构造；那么，康德的这种办法，是不配叫这个名称的。

康德的办法根本是**分析的**，不是构造的。他先**假定了物质观念**，然后追問为了維持其已經作为前提的規定需要些什么力。一方面，他之所以要求引力，是因为**单有排斥而无吸引，物质就根本不能实有**（《自然科学原理》第53頁以下）。另一方面，他又把排斥从物质推演出来，并且說它是物质的根据，**因为我們想像物质是不可入的**，这是由于物质就是在排斥这种規定之下，呈現于**触觉感官**的，通过这种感官，物质就展示于我們之前了。

再者，我們之所以在物质**概念**中立刻想到排斥，是因为物质是由排斥直接給与的；反之，吸引則是由**推論**附加給物质的。但是那些推論也是以方才所說的为基础，因为一种只有排斥的物质，并不

足以穷尽我們所設想为物质的那种东西。——*这显然是对經驗进行反思的认識办法，它先在現象中感知某些規定，然后以这些規定为基础，并且为了这些規定的所謂**說明**而假定了应当产生这些現象規定的相应的**基本质料或力**。

关于认識在物质中所发現的像上述斥力和引力的区别，康德又說，**引力尽管并不包括在物质概念之內**，却仍然属于**这一概念**。康德特别着重上面这种說法。我們看不出这里面究竟有什么区别；因为一个規定既然属于一件事情的**概念**，也就**一定**眞的包括在它之內。

造成困难和导致空洞遁詞的东西，在于康德对物质概念一开始便片面地只是估計了**不可入性**的規定，我們由**触觉**而**感知**不可入性，所以斥力，作为自身对他物的排斥，是直接給与的。但是物质假如沒有吸引便不能**实有**，所以一种由知觉取得的物质观念就为这种主张作了基础；于是在知觉中，也同样一定会遇到吸引的規定。很容易感知这一点，即：物质除了揚弃为他之有（或說施行阻力）的自为之有而外，也还有**自为之有物的相互关系**，空間的**广延**和**內聚力**，而且在僵硬、固定之中，有一种很强固的內聚力。从事說明的物理学，为了打碎一个物体等等，要求有一种比这个物体各部分相互吸引更强的力。反思同样可以从这样的知觉中直接推演出引力，或假定引力是**已給与**的，正如它对斥力所作的那样。假如仔細考察一下康德演繹吸力所用的推論（物质的可能性，要求有引力作第二种基本的力：这一定理的证明見所引前书），那么，这些推

* 参看第118頁。

論无非是說，物质不会仅仅由于斥力就成为**空間的**而已。由于假定物质是充填空間的，連續性也就归属于物质。而吸力又被假定为連續性的基础。

假如說这样的所謂物质构造，至多只有分析的功效，而且不純净的表述又削弱了这种功效；尽管如此，对于这样的基本思想——即由物质的基本的力，这两种相反的規定，来认識物质——总之也还須要很加重視。康德主要关心的事，是要驅逐那种庸俗的、机械的想法。这种想法停留在一种規定上，即不可入性，**自为之有的严密的点的性质**，把相反的規定、即物质自身关系或多种物质(这些物质又被当作各别的一)的相互关系，造成某种外在的东西。——这种想法，如康德所說，仅仅只願意容納由于压力和碰撞，即由于外来作用而运动的力。这种认識仅仅涉及外在性，它假定了运动在物质外面已經呈現，并不想把运动当作某种內在的东西来把握，在物质中去理解运动，于是物质也就被看作是自身不动的、呆滞的了。在这种观点的心目中，只有普通机械力学，沒有內在的、自由的运动。——当康德将吸引(即被当作彼此分离的各种物质之相互关系，或一般物质超出自身的关系)造成是**物质本身的**一种**力**之时，他固然揚弃了那种外在性，但是另一方面，他的两种力在物质中却彼此仍然是外在的，**各自**独立的。

假如由这种认識的观点給这两种力所附加的独立的区别，是虛无的，那么，假如它們的內容規定被当做是某种应当**固定**的东西，这样作出来的任何其他区别，也一定会表現出是同样虛无的；因为正如在前面就它們的眞理来观察它們那样，它們只是相互过渡的环节。——康德所指出的这些进一步的区别規定，我也将加

以观察。

他把引力規定为**貫穿的**力，一种物质可以由于这种力对另一种物质的各部分**直接**起作用，甚至超出接触面直接起作用；反之，斥力则是一种**表面的**力，物质由于这种力，只有在共同的接触面上才能互相起作用。对于后者只应該是一种表面的力，所举的理由如下："相互**接触的**部分互相限制了作用范围，而斥力假如不借助处在中間的部分就不能使較远的部分运动；一种物质由于张力（这里即是斥力）直截通过这些中間部分而对另一物质直接起作用，是不可能的。"（参看前书第67頁的說明与附释。）

这里须要提一提，既然假定物质有了**較近**或**較远**的部分，**就吸引看来**，也便产生了**区别**，即：一个原子固然对**另一个**原子起作用，但是**第三个**較远的原子（在它与第一个吸引的原子之間，还有**别的**原子），也随即进入处在中間的与它較近的原子的吸引范围里，于是第一个原子对第三个原子所起的作用，不是**直接的**、簡单的，无論就引力或就斥力說，从那里都发生了間接的作用；其次，引力的**眞正貫穿**，必定唯有在于物质的一切部分都**自在而自为地**是吸引的，而不是某些原子被动，只有一个原子能动。——对前面所引证的一段，須注意在**接触的部分**都直接地（或对斥力本身說），出現了**現成的**物质的**坚实性**和**連續性**，不让排斥穿过。在物质的坚实性之中彼此接触的部分，不再是由虛空隔开，而这种坚实性已經是以**斥力的揚弃**为前提；依照在此处占統治地位的斥力的感性观念，就必須认为彼此接触的部分是不相排斥的这样的部分。所以这种結論完全是同語反复，即：那里既然被假定是排斥的非有，那里也就不能有排斥。对于斥力的規定，由此也得不到更多的結果。——

但是假如思索一下，說接触部分只有在还是**互相**分开之时，才会彼此接触，那么斥力也正因此不仅仅是在物质的表面上，也是在那个只应該是吸引的范围之內了。

康德以后又假定了这种規定，即“物质由于引力只**是占据空間，而不塡塞空間，**”（同上书）“因为物质幷不由于引力来塡塞空間，由于插入其間的物质幷未为引力立下界限，所以引力能够通过虛空的空間而起作用。”——这种区别也和前面所說的那种区别，情况差不多，那里說一种規定属于一件事情的概念，但又不被包括在內；这里說物质只是占据空間而不塡塞空間。假如我們停留在斥力的最初規定里，那么这就是斥力使諸一彼此排斥，幷且只是否定地彼此相关的，在这里，这就是說**通过虛空的空間而彼此相关**。但是这里使空間保持空虛的又是**引力**；引力幷**不**以它的原子的关系来**塡塞**空間，即是說它**維持**着**原子**間相互的**否定关系**。——我們看到康德在这里不知不觉碰到了藏在事物本性中的东西，因为他恰恰把依据最初的規定归到相反的力上面去的东西，又归到引力上面去了。正当从事确定两种力的区别之时，竟出現了一个到另一个的过渡。——于是恰恰相反，物质也应該由于排斥而**塡塞**空間，从而引力留下来的虛空的空間，也由排斥而消失了。排斥在揚弃虛空的空間之时，事实上也一幷揚弃了原子或諸一的否定关系，即揚弃了原子或諸一的排斥；也就是排斥被規定为自己的对立物。

对区别这样的抹煞，还又添上了混乱，如在开始时所說过的，康德对这些对立的力的表述是分析的，应該由其原素引导出来的物质，在全部論說中，却出現为現成的、組成的了。在表面的力和

貫穿的力的定义中，两者都被假定为运动的力，各种**物质**由于它們可以这样那样地起作用。——所以它們在这里被表述为这样的力，即不是物质由于它們而成，而是已經現成的物质仅仅由于它們而运动。既然这里所說的力，使各种物质互相起作用和运动，那么，这与作为物质的环节所应有的規定和关系，就完全不是一回事了。

在以后的規定中，**向心力和离心力**构成与引力和斥力同样的对立。这些力像是保持着本质的区别，因为在它們的范围中屹立着一个一，一个中心，其他的諸一对这个一的所作所为似乎是非自为之有的，所以这些力的区别，可以联系到一个中心的一和对这个一并不固定的其他諸一之間的假定的区别上。但是在使用这些力来作說明之时（它們为此目的，也和斥力与引力一样，被认为在量上是成反比例的，以致一个若是增加，則另一个便要减少），为了运动現象之說明而**假定了它們**，所以运动現象及其不相等性也就应当是由这些力而生。但是只要从这些力的对立中采取对一現象近来的最佳表述，例如一顆行星在它围繞中心物体的軌道中所具有的不等速，就立刻会看到那里正充滿着混乱，并且不可能把这些力的大小各自分开，以致一个被认为在增加的力，在說明中也很可以同样被认为在减少，反过来亦是如此；要使这样的事明白易曉，需要作一个比此处所能提供的更冗长的闡释；但是必要的东西，以后将在**反比率**中談到。

第二部分　大小(量)

我們曾經指出过量与质的区别。质是最初的、直接的規定性，量是对“有”漠不相关的規定性，是一个不是界限的界限，是絕对与为他之有同一的自为之有，——是多个的一的排斥，而这个排斥又直接是多个的一的非排斥，是多个的一的連續。

因为自为之有物現在是这样建立的，不排除它的他物，反倒是在他物中肯定地继續自身，这样它便是他有，由于**实有**在这种連續中重又出現，同时这个实有的規定性也不再像在单純的自身关系中那样，不再是实有的某物的直接規定性，而是建立起来的自身排斥自身，它所具有的自身关系倒不如說是在另一实有(一个自为之有物)中的規定性；而且由于这些实有同时又是漠不相关的、反思自身的、无关系的界限，所以規定性一般也是**在自身之外**，是一个对自身絕对**外在的东西**，也是一个同样外在的某物；这样的界限以及它对自身和某物对它之漠不相关，就构成某物的**量的**規定性。

首先要区別**純量**和被規定的量，即**定量**。量最初作为純量，是回归到自身的、实在的自为之有，这个自为之有在那里还沒有規定性，是牢固的，在自身中继續自己的无限的統一体。

其次，这个統一体进到了在它那里建立的規定性，就其本身說，这个規定性同时又不是規定性，或說是外在的規定性。它变为**定量**。定量是漠不相关的規定性，即超出并否定自身的規定性；作为这种他有之他有，定量就陷入**无限**进展中去了。无限的定量又

是揚弃了的、漠不相关的規定性，它是质的恢复。

第三，定量在质的形式中就是量的**比率**。定量一般只是超出自己，但是在比率中，它却超出自己而进入他有，以致它在他有中便有了規定；同时他有也被建立，是另一定量；于是当前呈現的，便是定量回归到自身和在他有中的自身关系。

这种比率还以定量的外在性为基础，彼此相比的定量，是**漠不相关的**定量，即是說它們是这样在自身以外具有自身关系的；——因此比率只是质与量形式的統一。比率的辯证法是比率过渡为辯证的絕对的統一，过渡为**尺度**。

注　　释

在某物那里的界限，作为质，本质上就是某物的規定性。但是假如我們所謂界限，是指量的界限，譬如田亩变更了界限，那么，它在变更以前和以后都仍然是田亩。反之，假如它的质的界限有了变化，那么，它之所以为田亩的規定性，也将有变化，它将变为草地、森林等等。——一种較强或較弱的紅色，总还是紅色；但是假如它的质变了，它也就不再紅了，它将变为蓝等等。——大小的規定，作为定量，如以上所显示的，在任何其他例子也都会出現，因为有一个作为常在不变的东西作基础，这个常在不变的东西**对它所具有的規定性是漠不相关的**。

正如在以上所举例子中那样，**大小**这一名詞所指的将是**定量**(Quantum)，不是量(Quantität)，主要就是为了这个緣故，才必須从外国語文采用这个名詞。

在数学中对**大小**所給的定义，同样也是指定量。一个大小通

常被定义为可**增**可**减**的东西。所謂增是使其較大一些，所謂減是使其較小一些。在这里包含着一般大小和它自身的**区别**，所以大小便好像是那种可以改变其大小的东西。由于定义中使用了本身該下定义的規定，所以这个定义表現得幷不高明。既然定义中必須不用这一規定，那么**較多**也就必須分解为一种作为肯定的添加，而**較少**則分解为一种去掉，同样是一种外在的否定。在定量那里的**变化**本性，一般都用实在和否定的这种**外在**方式来規定自身。因此在那种不完善的說法里，必須不要誤解主要环节所在，即变化的漠不相关；所以，变化本身的較多較少，以及它对自己的漠不相关，就都包含在它的概念本身之內了。

第一章　量

甲、純量

量是揚弃了的自为之有；进行排斥的一，对被排除的一只是取否定态度，过渡为与被排除的一的**关系**，自身与他物同一，因而失去了它的規定；自为之有便过渡为吸引。进行排斥的**一**之絕对冷漠，在这种**統一**中消融了。但是这种統一，既包含了这种排斥的一，同时又被內在的排斥所規定，它作为**自己之外的統一**，就是**和它自身的統一**。吸引也就是以这样的方式作为量中的**連續性**环节。

所以**連續性**就是单純的、与自身同一的自身关系，这种关系不以界限和排除而中断，但是它并**非直接的**統一，而是自为之有的諸一的統一。那里还包含着**彼此相外的多**，但同时又是一个不曾区別的、**不曾中断的东西**。多在連續中建立起来，正如它是自在的那样；多个与那些为他物的东西都是一，每一个都与另一个相等，因此多就是单純的、无区别的相等。連續就是互相外在的**自身相等**的这个环节，是有区別的諸一在与它們有区別的东西中的自身继續。

因此，大小在連續中就直接具有**分立性**，——即排斥，正如它現在是量中的环节那样。——持續性是自身相等，但又是多的自身相等，这个多却不变为进行排除的东西；只有排斥才将自身相等扩张为連續。分立性因此在它那一方面是融合的分立性，其諸一不以虛空或否定物为它們的关系，而以自己的持續性为关系，而且

这种自身相等在多中并不間断。

量就是連續与分立这两个环节的統一，但是，量之是这一点，首先是以两个环节之一、即**連續**的**形式**，作为自为之有的辯证的結果，这种結果消融为自身相等的直接性。量本身就是这种单純的結果，因为这种結果还沒有发展它的环节，也沒有在它那里建立起环节。**量之包含**这些环节，首先它們是作为眞正是自为之有那样而建立的，这个自为之有就其規定而論，曾經是那种揚弃自己的自身相关，永久走出自身之外。但是被排斥的又正是那个自为之有自己，因此排斥就是那个自为之有生产自身的向前奔流。由于被排斥者的同一性的緣故，这种分立就是不間断的連續；由于走出自身之外的緣故，这种連續不須間断，同时也是多，多仍然是直接在和自身相等之中。

注 释 一

純量还沒有界限，或說还不是定量；纵然它成了定量，也不由界限而受限制；它倒不如說是就在于不由界限而受限制，它所具有的自为之有是揚弃了的。因为分立是在純量中的环节，所以可以說，在純量中，量到处都絕对是一的**实在可能性**，但是也可以倒过来說一也絕对同样是連續的。

无概念的**观念**很容易使連續成为**联合**，即諸一相互**外在的**关系，一在这种关系中仍然保持它的冷漠和排他性。但是在一那里又表現出一自在而自为地自己过渡到吸引，过渡到它的观念性，因此連續性对一不是外在的，而是属于一的，在一的本质中有了基础。对于諸一說来，連續的**外在性**就是这个一般的一，原子論仍然

依附于这种外在性，而离开这种外在性便为表象造成困难。——另一方面，假如一种形而上学要想使时間由时間点**构成**，一般空間、或首先是綫由空間的点构成，面是由綫构成，全部空間是由面构成，那么，数学是会抛弃这种形而上学的；数学不让这样不連續的諸一有效。纵然数学也这样规定例如一个面的大小，即这个大小被想像为无限多的綫的**总和**，这种分立也只是当作暫时的表象，在綫的无限多之中已經包含其分立之揚弃，因为这些綫所要构成的空間毕竟是一个有限制的空間。

当斯宾諾莎用下列方式談到量的时候，他所指的意思是与单純表象对立的純量概念，这对他說来，是問題主要所在：

“我們对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我們想像的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想像之量而言，則我們将可見到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我們所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言（但这样做却很难），則有如我在上面所詳細证明的那样，我們将会見到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想像与理智之不同的人，对于这种說法将会甚为明了。”（《伦理学》第一部分，第十五命題的附释。）①

假如要求更明确的純量的例子，那么，空間和时間，以及一般物质、光等等，甚至自我都是；只要如前面說过的，所指的量不是定量。空間、时間等是广延，是多，它們都是超出自身之外，是奔流，

① 見賀麟譯本，商务印书館版，第17頁。黑格尔所引系拉丁文。——譯者

但是又不过渡到对立物去,不过渡到质或一去;而作为到了自身以外,是它們的統一体永久的**自身生产**。

空間就是这种絕对的**自身以外的有**,它同样是絕对不間断的,一个他有,又一个他有,而又与自身同一。时間是絕对**到了自身以外**,是一、时間点、或**現在**之产生,那直接是这种現在的消逝,而又永远重复这种过去的消逝;所以这种非有的自己产生又同样是与它自身的单純相等和同一。——关于作为量的物质,留传下来的萊布尼茲第一篇論文中的七条命題,就有一条,即第二条,是談論这个問題的(萊布尼茲集第一部分左頁),这条命題說:Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem [物质的和量的东西都是同样的实在,这完全沒有什么不可能之处]。——事实上,这些概念除了說量是純粹的思維规定,而物质則是在外在存在中的純思維規定而外,也幷沒有更不同的地方。——純量的規定,对**自我**也是合适的,因为自我是一个絕对要变成他物的东西,是无限远离或全面排斥走向自为之有的否定的自由,而又仍然不失为絕对的单純連續性,——即普遍的或在自身那里的連續,这种連續不会由于无限多样的界限,即由于感觉、直观的內容等等而中断。关于多的概念,是指多个中的每一个都与那个是他物的东西同一,即多个的一,——因为这里不談更进一步规定的多,如綠色、紅色等,而是在考察自在和自为的多,——有些人頑强反对将**多**当作**单純的单位**来把握,幷且在以上的**概念**之外还要求这个单位的表象,他們在那些持續性的东西中,是可以找到足够的单位之类的表象的;在簡单的直观中,那些持續性的东西就把演繹出来的量的概念作为当前現有的东西提供出来了。

注　释　二

量是分立与連續两者的单純統一，关于空間、时間、物质等**无限可分性**的爭辯或**二律背反**都可以归到量的这种性质里去。

这种二律背反完全在于分立和連續都同样必須坚持。片面坚持分立，就是以无限的或絕对的**已分之物**，从而是以一个**不可分之物**为根本；反之，片面坚持連續，則是以无限**可分性**为根本。

康德的《純粹理性批判》提出了著名的四种（宇宙論的）**二律背反**，其中**第二种**所涉及的**对立**，就是由**量的环节**构成的。

康德的这些二律背反，仍然是批判哲学的重要部分；首先是它們使以前的形而上学垮了台，并且可以看作是到近代哲学的主要过渡，因为它們特别帮助了一种确信的产生，那就是从**內容**方面看，有限性的范疇是空洞无謂的，——这是一种比主观观念論形式的方法更正确的方法，就这种方法看来，那些二律背反的缺憾，应該只在于它們是主观的这一点，而不在于它們本身所是的东西。它們的功績虽然很大，但是这种表达却很不完善，一方面自設障碍，糾纏不清，另一方面就結果看来也是很偏的，它們的結果假定认識除了有限的范疇而外，就沒有别的思維形式。——在这两方面，这些二律背反都値得較严密的批評，既要詳細搞清楚它們的立場和方法，也要把問題所在的主要之点，从强加于它的无用的形式之下解脫出来。

首先，*我注意到康德想用他从范疇图式所取来的分类原則，

---

* 参看第119頁。

使他的四种宇宙論的二律背反有一个完备的外貌。但是只要对理性的二律背反的性质，或者更正确地說，辯证的性质，深入观察一下，就会看出**每一个**概念一般都是对立环节的統一，所以这些环节都可以有主张二律背反的形式。——变、实有等等以及每一个其他的概念，都能够这样来提供其特殊的二律背反，所以，有多少概念发生，就可以提出多少二律背反。——古代怀疑論曾不厌其煩地对它在科学中所遇到的一切概念，都指出过这种矛盾或二律背反。



其次，康德对这些二律背反不是从概念本身去把握，而是从宇宙論規定的已經**具体的形式**去把握。为了使二律背反純粹，并用它們的单純概念加以討論，所采用的思維規定，就必須不是从应用方面去看，也不混杂着世界、空間、时間、物质等表象，必須除去这些具体质料，純粹就其自身去考察，而这些具体质料对此是无能为力的，因为唯有这些思維規定才构成二律背反的本质和根据。

康德对二律背反，給了这样的概念，即它“不是詭辯的把戏，而是理性一定会必然**碰到**（用康德的字眼）的矛盾”。这是一种很重要的看法。——“理性一旦看透了二律背反天然假象的根柢，固然不再会受到这种假象的欺騙，但是总还会受到迷惑。”① ——用知觉世界的所謂先驗观念性所作的批判的解决，除了把所謂爭辯造成某种**主观的东西而外**，不会有别的結果，爭辯在这种主观的东西中当然仍旧总是同样的假象，也就是說和以前一样沒有解决。二

① 以上引号中的文字，是黑格尔对原文作了概括增損，并非逐字征引。参看康德：《純粹理性批判》，蓝公武譯本，第328頁；厄尔德曼(Erdmann)德文本第六版，第357—358頁。——譯者

律背反的眞正解决，只能在于两种規定在各自的片面性都不能有效，而只是在它們被揚弃了，在它們的概念的統一中才有眞理，因为它們是对立的，并且对一个而且是同一个的概念，都是必要的。

仔細考察一下，康德的二律背反所包含的，不过是这样极簡单的直言主张而已，即：一个規定的两个对立环节中的**每一个**都把自己从其他环节孤立起来。但是在那里还把簡单直言的、或本来是实言的主张，掩盖在一套牵强附会的歪道理之中，从而带来证明的假象，掩蔽了主张中单純实言的东西，使其变得不可认識，而这一点在細一观察那些证明时便可了然的。

这里所說的二律背反，涉及所謂**物质的无限可分性**，它所依靠的是量的概念本身中所包含的連續和分立这两个环节的对立。

它的**正題**，据康德的表述，是这样的：

“**世界上每一複合的实体都由单純的部分构成；一切地方所存在的，无非是单純的东西，或是由单純的东西複合而成的。**”①

这里**複合的东西**与单純的东西对立，或說与原子对立；这和持續的或連續的东西相比，是很落后的規定。——这里作为这些抽象的基质的，即作为世界中实体的基质的，不过是感性可知的事物，对于二律背反幷无影响；这种基质旣可以被认为是空間，也可以被认为是时間，旣然正題所說的只是**複合**而非**連續**，那么，它本来就是一个分析的、或**同語反复的**命題。因为複合物幷不是自在而自为的**一**，而只是一个外面連結起来的东西，幷且是**由他物构成的**；这就是複合物的直接規定。但是複合物的他物也是单純的。因此

① 参看康德：《純粹理性批判》，蓝公武譯本，第334頁；厄尔德曼德文本，第366頁。——譯者

說複合物由单純的东西构成，是同語反复。——假如追問某物由**什么构成**，那么，这就是要求举出**一个他物来**，其**联結**便构成那个某物。假如說墨水仍旧由墨水构成，那么，追問由他物构成的問題，就缺少意义了，問題并沒有得到回答，只是重复問題本身。另外还有一个問題，就是：那里所說的东西，是否应該由**某物构成**。但是複合物又絕对是这样的东西，即应該是联結起来的，由他物构成的。——假如說单純物作为複合物的他物，只应該被当作是一个**相对的单純物**，它本身也又是複合的，那么，問題在这以前和以后都仍然是一样。浮在想像中的，好像只是这个、那个複合物，而这个、那个某物就自身說本是複合的，却又被指为**前者的**单純物。但是这里所說的，却是**複合物本身**。

至于康德对这一正題的証明，和康德其余的二律背反命題的証明一样，也采取了反証法的**弯路**，这种弯路表現得是很多余的。

“假定，(他开头說，)複合的实体不由单純的部分构成，那么，假如在思想中**取消了**一切複合，便沒有複合的部分，而且因为(根据方才所作的假定)沒有单純部分，也就沒有单純部分存留下来，亦即什么也沒有存留下来，結論是沒有实体。”①

这个結論是完全对的：假如只有複合物，而又設想去掉一切複合物，那么就什么都沒有留下了；——人們可以承认这个說法，但是这种同語反复的累贅尽可省掉，証明可以立刻用下列的話开始，即：

---

① 参看康德：《純粹理性批判》，蓝公武譯本，第334—335頁；厄尔德曼德文本，第336頁。括弧內的文字是黑格尔添注的話，但是“因为沒有单純部分”这句話，康德本来加了括弧，而黑格尔却把它去掉了。重点(改排黑体字，下同)是黑格尔加的。——譯者

“或是在思想中不可能取消一切複合，或是在取消複合之后一定还有某种无複合而长存的东西，即单純的东西存留下来。”

“但是在第一种情况下，複合物便会又不是由实体构成（**因为在后者那里，複合只是实体**[1] **的一种偶然的关系，后者沒有这种关系也必須作为本身牢固的东西而长存**）。——因为这种情况現在又与假定相矛盾，所以只剩下第二种情况：即世界中实体複合物是由单純部分构成。”[2]

那个被放进括弧去的附带的理由，是最主要之点，以前所說的一切，与它相比，都是完全多余的。这个两难論是这样的：或者複合物是长存的，或者不是，而是单純物是长存的。假如是前者，即複合物是长存的，那么长存物就不是实体，因为**複合对于实体說来，只是偶然的关系**；但实体又是长存物，所以长存的东西是单純物。

显然，不用这种反证法的弯路，那种作为证明的理由，也可以和“複合的实体由单純部分构成”这一正題直接联系起来，因为複合只是实体的一种**偶然的**关系，所以这种关系对实体是外在的，与实体本身毫不相干。——假如說複合的偶然性是对的，那么，本质当然就是单純的了。但是这里唯一有关之点，即偶然性，却并沒有得到证明，恰恰被順便納入括弧，好像那是不言而喻的，无关宏旨的。說複合是偶然和外在的規定，这当然是不言而喻的；但是假如

---

① 除证明本身的累贅而外，这里还添上語言的累贅，——如：因为在**后者**（即实体）那里，複合只是**实体**的一种偶然的关系。——黑格尔原注

② 参看康德：《純粹理性批判》，蓝譯本第334—335頁；德文本第366—368頁。括弧是康德原有的。重点是黑格尔加的。——譯者

这仅仅是关于一个偶然在一起的东西而不是关于連續性，那就不值得費气力对它提出二律背反，或者不如說不可能提出；如已經說过的，主张部分的单純性，那只是同語反复。

于是我們看到这种主张应当是反证法这条弯路的結果，而在弯路中就已經出現。因此这个证明可以簡捷叙述如下：

假定实体不是由单純部分构成，只是複合的。但是現在可以在思想中取消一切複合（因为複合只是一种偶然的关系）；于是假如实体不是由单純部分构成，在取消複合之后，那就沒有实体留下了。但是我們又必須有实体，因为我們假定了它；对我們說来，不应当一切都消失了，而是总要剩下某物；因为我們假定了一种我們称为实体的牢固的东西；所以这个某物必須是单純的。

为了完全，还須考察下列的結論：

“**由此**直接得出結論，即：世界上的事物全都是单純的东西，**複合只是它們的外在状态**，理性必須把基本实体設想为单純的东西。”①

这里我們看到複合的外在性即偶然性被引为**結論**，而这又是在先将它以括弧引入证明并在那证明中使用之后。

康德尽力声辯，說他不是在二律背反的爭辯命題中玩把戏，以便搞出（如人們常說的）訟师的证明。上述的证明該受責备的，倒不是玩把戏，而是无謂地辛苦兜圈子，那只是用来搞出一个证明的外貌，而不使人看穿*那个应該作为結論出現的东西，却在括弧中

① 参看康德：《純粹理性批判》，蓝譯本第335頁；德文本第368頁，中有省略，重点是黑格尔加的。——譯者

* 参看第119頁。

成了证明的樞紐，当前出現的，根本不是证明，而只是一种假定。

反題說：

“世界上并沒有由单純部分构成的複合物，世界上任何地方都不存在单純的东西。”①

证明同样是反证法的曲折，不过是以另一种方式，和前一个证明一样該受責难。

它說，“假定一个作为实体的複合物由单純部分构成。因为一切**外在关系**，以及实体的一切複合，只有在**空間**中才是可能的，所以複合物由多少部分构成，它所占据的空間也一定由同样的多少部分构成。但是空間并非由单純部分而成，乃是由种种空間所成。所以複合物的每一部分必須占据一空間。”

“但是一切複合物的絕对元始部分都是单純的。”

“所以单純的东西也占据一个空間。”

“現在旣然一切占据空間的实在物自身中就包括了互相外在的杂多，从而也就是複合的，并且是由实体複合的，所以单純的东西就会成了实体的複合物。这是自相矛盾的。”②

这个证明可以叫做錯誤办法的整个**巢穴**（用康德在别处所說的名詞）。

首先，这种反证法的曲折是无根据的假象。因为說**一切实体的东西都是空間的，但空間又不是由单純的部分組成**：这个假定是一种直接的主张，成了待证明的东西的直接根据，有了它，就得到

---

① 参看康德：《純粹理性批判》，蓝譯本第334頁；德文本第367頁。重点是黑格尔加的。——譯者

② 参看康德：《純粹理性批判》，蓝譯本第334—335頁；德文本第367頁。最后一段稍有省略。——譯者

全部証明了。

其次，这种反证法的証明开始用了这一句話：“即一切实体的複合都是一种**外在的**关系，”但是够奇怪的，立刻又把这句話忘記了。于是又进而推論到複合只有在**空間**中才可能，但空間又不是由单純部分組成，占据空間的实在物因此是複合的。假如複合一旦被认为是外在的关系，那么空間性本身正是因为複合唯有在空間中才可能，所以对于实体是一种外在的关系，和其余还可以从空間性演繹出来的規定一样，既与实体不相干，也不触及它的本性。实体正是由于这个理由而不应該放到空間里去。

此外，又假定了实体在这里被錯放进去的空間，不是由单純部分而成；因为空間是一种直观，依康德的規定，即是一种表象，只能由一个单一的对象提供，而不是所謂推論的概念。——大家知道，由于康德对直观和概念这样的区分，直观发展得很糟糕，为了省略概念的理解，便把直观的价值和領域扩张到一切的认識。这里有关的事，只是：假如想有一点概念的理解，那么，对空間以及直观本身都必须同样有**概念的理解**。这样便发生了問題：即使空間作为直观，是单純的連續性，而就其概念說，空間是否也必須不当作是由单純部分組成那样来把握呢？或是空間也陷入了只有实体才会被放进去的同样的二律背反呢？事实上，假如抽象地去把握二律背反，那就正如以前所說，一般的量以及空間、时間都同样会遇到二律背反的。

但是，因为在証明中假定了空間不由单純部分組成，这就应該是不把单純物錯放到这种原素①中去的根据，这种原素对单純物

① 原素，指空間。——譯者

的規定是不适合的。——空間的連續性在这里与複合起了冲突；这两者混淆起来，前者被偷換成了后者（这在推論中便有了 Quaternio terminorum［四名詞］）。康德对空間明白規定它“是一个**唯一的**空間，其部分只依賴各种限制；所以部分不会是在包括一切的統一空間之先，好像它的複合由于其組成部分而可能那样”。（《純粹理性批判》第二版，第 39 頁。）① 这里所說的空間連續性与組成部分的複合**对立**，是很对的，很明确的。另一方面，在論证中，实体之移入空間，便連同自身一起导致了“互相**外在**的杂多”，从而“导致了複合物”。可是如上面所引证的，又与此相反，杂多在空間中所具有的方式，却明明应当排除複合以及在空間統一性之先的組成部分。

在反題证明的注释中，又明白地导引出批判哲学其他的基本观念，即我們关于物体只是作为**現象**，才有概念；作为这样的物体，它們必須以空間为前提，这是一切現象所以可能的条件。假如这里实体所指的只是物体，像我們所看到、感到、嗅到的等等那样，那么，本来就談不到它們在概念中是什么；所討論的不过是感性所知觉的东西。所以反題的证明，簡括起来，就是：我們的視見、触觉等全部經驗，对我們所展示的，只是複合物；即使最好的显微鏡和最精細的測量器，也还絲毫不能让我們**碰到**单純的东西。所以理性也不应該想要碰到什么单純的东西。

假如我們在这里仔細考虑一下这种正題和反題的对立，并且把它的证明从无用的累贅和矯揉造作里解脫出来，那末，反題的证

① 参看康德：《純粹理性批判》，藍譯本第 50 頁；厄尔德曼德文本第 69—70 頁。这里黑格尔的引文，也是前后加以概括，并非逐字征引。——譯者

明，由于把实体移入空間，便包含了**連續性**的实然的(assertorisch)假定；正题的证明也是如此，它由于假定了複合是实体物关系的方式，便包含了**这种关系的偶然性**这一实然的假定，从而也包含了实体是**絕对的一**的假定。*于是整个二律背反便归結为量的两个环节之分离及其直接斷言，而且环节的分离是絕对的。按照这种純**分立**性看来，实体、物体、空間、时間等都已絕对分割；**一**是它們的根本。按照**連續性**說来，这个一只是揚弃了的；分割仍然有可分性，仍然是分割的**可能性**，作为可能性，就是沒有眞的达到原子那里。即使我們現在仍旧停留在前面所說的对立的規定里，原子这个环节也依然潛藏在連續性本身之中，因为連續性絕对是分割的可能性，正如已完成的分割或說分立性那样，也揚弃了諸一的一切区别(因为此一即彼一那样的东西，就是单純的諸一)，所以也同样包含諸一的相等，从而也包含諸一的連續性。旣然两个对立面每一个都在自身那里包含着另一个，沒有这一方也就不可能設想另一方，那末，其結果就是：这些規定，单独看来都沒有眞理，唯有它們的統一才有眞理。这是对它們的眞正的、辯证的看法，也是它們的眞正的結果。

古代埃利亚学派辯证法的例子，尤其是关于**运动**的，比起方才看到的康德二律背反，意义是无比地丰富得多，深刻得多，它們也同样以量的概念为基础，并且在这个概念中有了解决。这里还要来考察那些例子，那末免跑得太远了，它們是关于空間和时間的概念，可以在那些概念和哲学史里去討論——它們对它們的发明者

---

* 参看第119頁。

的理智造成了最高的荣誉；它們有巴門尼德的純有为**結果**，因为它們指出一切規定的有都在自身中消融了，于是在它們自身那里也有了赫拉克利特的“**流**”。所以这些例子值得彻底考察，而不是像通常的宣称那样，說那只是詭辯。这种断言只是攀附經驗的知觉，追随着常識看来如此明白的第欧根尼的先例，当一个辯证論者指出运动包含着矛盾之时，第欧根尼不更去多費脑筋，只是无言地走来走去，用眼前很明白的事来反駁。这样的断言和駁斥，当然比自身用思想并抓住糾紛（被引入糾紛中的思想，不是从远处拿来的，而是在普通意識本身中自己形成的），通过思想本身来解决糾紛，要容易得多。

亚里士多德对这些辯证形态所作的解决，应当得到很高的贊揚，这些解决就包含在他的空間、时間、运动等眞正思辨的概念之中。他将作为那些最著名的证明之依据的无限可分性（因为它被設想为好像已經完成了的，这就和已被无限分割的东西，原子，是同一的东西）与无論是关于时間的或空間的連續性对立起来，以致无限的多，即抽象的多，就可能性說，只是自在地包括在連續性之中。与抽象的多以及与抽象的連續性对立的現实之物，就是連續性的具体的东西，即时間和空間本身，这二者又同样与运动和物质对立。只有自在地，或只就可能性說，才有**抽象的东西**；那只是一个实在物的环节。貝尔(Bayle)在他的哲学詞典中的芝諾一条，以为亚里士多德对芝諾的辯证法所作的解决是“pitoyable”[可怜的]，他不懂得那是說：物质只有就**可能性**而言才是可以分割到无限的；他反駁道，假如物质可以分割到无限，那么它就**眞的**包含着无限多的部分，所以这不是一个 en puissance [潜在的]无限物，而

是一个实在地、現实地存在着的无限物。——可分性本身不如說只是**諸部分的**一种可能性,不是**諸部分**已經**存在**,而多在連續性中也只被建立为环节,被建立为揚弃了的环节。——亚里士多德就知性的敏銳說,誠然是无匹的,可是敏銳的知性并不足以把握和判断亚里士多德的思辨的概念;[①] 用前面引证过的粗劣的感性表象来反駁芝諾的論证也同样不行。那种理解的錯誤,在于把这样的思想物,抽象物,如无限多的部分,当作某种眞的、現实的东西;但是这种感性的意識却不会超出經驗而达到思想的。

康德对二律背反的解决,同样只在于:理性不应該**飞越到感性的知觉之上**,应当如实地看待現象。这种解决把二律背反本身的內容擱在一边,沒有到达二律背反的規定的**概念**的本性;这些規定,假如每一个都自身孤立起来,便都是虛无的,并且在它本身那里,只有到它的他物的过渡,而量則是它們的統一,它們的眞理也就在这种統一之中。

乙、連續的和分立的大小

1.量包含連續性和分立性两个环节。它要在作为它的規定的这两个环节里建立起来。——它已經立刻是两者的**直接**統一,这就是說它首先只是在它的一种規定中,即連續性中建立起来,所以是**連續的大小**。

或者說連續性固然是量的环节之一,它却要有另一环节,即分

① 这是指貝尔对亚里士多德的責难,虽聰敏而不辯证。——譯者

立性，才会完成。但是量只有当它是**有区别**环节的統一之时，才是具体的統一。因此要把这些环节也当作有区别的，但是并不重又分解为吸引与排斥，而是要就它們的眞理去看，每一个都在与另一个的統一之中，仍然是**整体**。連續性只有作为分立物的統一，才是联系的、結实的統一；这样建立起来，它就不再仅仅是环节，而是整个的量，即**連續的大小**。

2. **直接的**量就是連續的大小。但是量本来不是直接的；直接性是一种規定性，量本身就是規定性的揚弃。所以量就是要在它的內在的規定性中建立起来，这种規定性就是一。量是**分立的大小**。

*分立性和連續性一样，都是量的环节，但是本身又是整个的量，正因为它是在量中、在整体中的环节，所以作为有区别的环节，并不退出整体，不退出它与另一环节的統一。——量是自在的彼此外在，連續的大小是这种彼此作为无否定的自身继續，作为自身相等的联系。分立的大小則是这种彼此外在的不連續或中断。有了这許多的一，却并不就是当前重又有了这許多的原子，和虛空或一般的排斥。因为分立的大小是量，所以它的分立本身就是連續的。这种在分立物那里的連續性，就在于諸一是彼此相等的东西，或說有同一的**单位**。这样，分立的大小是多个的一作为**相等物**的彼此外在，不是一般的多个的一，而是被建立为**一个单位**的**多**。

注 释

連續的和分立的大小的通常观念，忽視了这些大小**每一个**都

* 参看第119頁。

在自己那里有两个环节，連續性和分立性，并且它們的区别之所以构成，只是由于两环节中一个是**建立起来**的規定性，另一个只是自在之有的規定性。空間、时間、物质等都是持續的大小，是对自身的排斥，是超出到自身以外的奔流，同时这个“到自身以外”又不是到一个质的他物的过渡或关系。它們有絕对可能性，以致在它們那里到处建立起一，——不是像一个仅仅是他有的空洞可能性(比如人們說，一顆树可能代替这块石头的位置)，而是在它們自身那里包含着“一”这个根本，这是它們所以构成的規定之一。

反过来，在分立的大小那里，也不可以忽視連續性；这个环节，如已經指出过的，是作为单位的一。

只要大小不是在任何外在規定性之下建立的，而是在**自己的环节的**規定性之下建立的，那么連續的和分立的大小就可以看作是量的**类**。从种(Gattung)到类(Art)的普通过渡，可以依照任何**外在的**分类基础，使**外在的**規定适用于那些大小。連續的和分立的大小还并不由此而就是定量；它們只是这两种形式之一的量本身。它們之所以被称为大小，是因为它們与定量一般有这样的共同之处，即是在量那里的一种規定性。

丙、量的界限

分立的大小第一是以“一”为根本，其次是諸一的多，第三本质上是持續的；它是一，同时又是作为揚弃了的，作为**单位**的一，是在諸一分立中的自身連續。因此它被建立为**一个大小**，而这个大小的規定性就是一，这个一在这个建立的有和实有那里是**进行排除**

的一，是在单位那里的界限。分立的大小本身不应当直接有界限；但是作为与連續的大小不同，它就是一个实有和某物；这个实有和某物的規定性是一，并且在一个实有中，又是第一次的否定和界限。

这种界限，除了它与单位相关并且在**单位**那里是否定以外，作为一，又**与自身相关**，所以它是包容統括的界限。界限在这里并不是与其实有的某物先就有区别，而是作为一，它直接就是这个否定点本身。但是这种有了界限的"有"，本质上是連續性，它借这种連續性便可以超出界限和这个一，并且对界限和这个一都漠不相关。所以实在的、分立的量是**一个量**或定量，——是作为一个实有和某物的量。

既然这个一是界限，它把分立的量的多个的一都統括于自身之内，那么，界限就是既建立了多个的一而又在是界限的一中揚弃了它們；这是在一般連續性本身那里的界限，所以連續的和分立的大小之区别，在这里就漠不相关了，或者更确切地說，这个界限是在**連續的大小和分立的大小**两者的連續性那里的界限，**两者**都是在这种連續性中过渡为定量。

第二章 定量

*首先，定量是具有规定性或一般界限的量，——它在具有完全的規定性时就是数。

第二，定量先区别自身为**外延的**定量，界限在那种定量里就是实有的**多**的限制；——随后由于这种实有过渡为自为之有，定量又区别自身为**內涵的**定量，即**度数**(Grad)，这种內涵的定量，作为**自为的**，并且在自为中作为**漠不相关的界限**，都同样是直接在一个**自身以外**的他物那里有自己的規定性。作为这样建立起来的矛盾，定量既是单純的自身規定，又在自身以外有其規定性，并且为这規定性而指向自身以外，所以

第三，定量作为自己在自身以外建立起来的东西，便过渡为**量的无限**。

甲、数

量是定量，或者說，不論作为連續的或分立的大小，它都有一个界限。这两类的区别，在此处并沒有什么意义。

量作为揚弃了的自为之有，自身本来已經对它的界限漠不相关。但是界限（或說成为定量），对量說来，却又并不因此而不相关；因为量自身中包含着一，这个絕对被規定了的东西，作为量自

* 参看第120頁。

己的环节；这个絕对被規定了的东西，在量的連續性或单位那里，就被建立为它的界限，但界限仍然又是一般的量所变成的一。

所以这个一是定量的根本，但它又是作为**量的**一。因此，一**首先**是連續的，它是单位；**其次**，它是分立的，是自在之有的（如在連續的大小中）或建立起来的（如在分立的大小中）諸一的多，諸一彼此相等，都具有那种連續性，即同一的单位。**第三**，这个一作为单純的界限，又是多个的一的否定，把他有排除于自身之外，是它与别的**定量**相对立的規定。所以一是（1）**自身关系的界限**，（2）**統括的界限**，（3）**排除他物的界限**。

在这些規定中完全建立起来了的定量，就是**数**。这个完全建立起来了的东西就在作为**多**的界限的实有之中，因而也就是在多与单位的区别之中。因此，数好像是分立的大小，但数在单位那里也同样有連續性。所以数也是有了完全**規定性**的定量；因为在数中，界限就是被規定了的**多**，而多則以一，这个絕对被規定了的东西为根本。一在連續性中，仅仅是**自在的**，是被揚弃了的，而連續性被建立为单位，則只有不曾規定的形式。

定量只是就本身說，才一般有了界限；它的界限就是定量的抽象的、单純的規定性。但是定量既然又是数，这个界限便**在自身中**建立为**杂多**。这个界限包含着那些构成其实有的多个的一，但并不是以不曾規定的方式去包含它們，而是界限的規定性就在界限之內；界限排除别的实有，即排除别的多；而界限所統括的諸一則是一定的数量，即**数目**（Anzahl）。数目在数中是分立性，而它的他物則是数的**单位**，是数的連續性。***数目**和**单位**构成数的环节。

---

*　参看第120頁。

关于数目，还必须仔細看看**构成**数目的多个的一，在界限中是怎样的；說数目由多**而成**，这种关于数目的說法是对的，因为諸一在数目中并未被揚弃，而只**是**在数目之內，和排他的界限一同被建立起来，諸一对这个界限是漠不相关的。但是界限对諸一却不是漠不相关的。在实有那里，界限和实有的关系首先是这样树立的，即实有作为肯定的东西仍然留在实有界限的里边，而界限、否定却处在实有的外边，在实有的边沿；同样，多个的一的中断，出現在多个的一那里，而其他諸一的排除，作为一种規定，則是落在被統括的諸一之外。但是那里已經发生这种情形，即：界限貫穿实有，与实有同范围，并且某物因此依据其規定有了界限，即它是有限的。比如对量中的一百这样一个数，可以設想唯有第一百的一才成了多的界限，使其为一百。一方面这是对的，一方面在这一百个一之中，又并无一个有特权，因为它們都是相等的；每一个都同样可以是第一百个；它們全都属于所以为一百之数的界限；这个数为了它的規定性，任何一个也不能缺少；从而与第一百个一相对立的其他諸一，并不构成界限以外的实有，或仅仅在界限之內而又与界限不同的实有。因此，数目**对**进行統括和进行界划的那个一来說，并不是多，而是自身构成了为一个規定了的定量的界限；多构成一个数，如**一个**二，**一个**十，**一个**一百等等。

进行界划的一，現在就是与他物相对的、被規定了的东西，是一个数与另一个数的区別。但是这种区別不会变成质的規定性，而仍然是量的区別，仅仅归属于进行比較的、**外在**的反思。数仍然是回复到自身的一，并且与其他的数漠不相关。数对其他的数这种**漠不相关**，乃是数的基本規定；它构成数的**自在的**、**被規定的有**，

同时又构成**数自己的外在性**。这样，数就是一个**計数的**一，作为被絕对規定的东西，它又具有单純直接性的形式，所以与他物的关系，对这样的一說来，完全是外在的。作为一，它就是**数**，因为規定性是**对他物的关系**，一就从自身中的环节，即从它的**单位和数目的区别**中，有了規定性，而数目本身又是一的多，这就是說这种絕对外在性又是在"一"本身之內的。数或一般定量这种自身矛盾，就是定量的质；这种矛盾在定量的质进一步的規定中发展了。

注 释 一

空間大小和数的大小，时常被认为同是很确定的两类大小，其区别只是由于連續性和分立性規定之不同，但是作为定量，它們都处在同一阶段。几何学在空間大小方面，一般以連續的大小为对象；而算术則在数的大小方面，以分立的大小为对象。但是这两者以对象之不同，它們之被界限和被規定，也就沒有相同的方式和完满性。空間大小只有一般的界限；在它应当被认为是絕对的規定的定量时，它才需要数。几何学本身并不**測量**空間的形象，它不是測量术，而只是比較那些形象。即使在几何的定义那里，一部分規定也是由**等**边、**等**角、**等**距离取来的。因为圓只依靠圓周上一切可能之点都对圓心有**同等**的距离，所以圓的規定并不需要数。这些基于相等或不相等的規定，是道地几何的規定。但是这些規定还不够；对其他的东西，例如三角形、四边形，数仍然是需要的；这个数在它的根本中、即在一中，包含着自为的、規定的东西，不包含借助于他物、即借比較而被規定的东西。空間的大小，就点而言，固然具有与一相应的規定性；但是当点超出到自身以外时，点就变为

一个他物，变成綫；因为点本质上只是**空間**的一，所以点在**关系**中，就变成連續性，在連續性中，点的性质，那个自为的規定的东西，那个“一”，便被揚弃了。既然那个自为的規定的东西应当在自身以外的东西中保持自身，那么，綫就必須被設想为諸一的一个数量，而**界限**也必然在自身中获得**多个**的一的規定，这就是說綫的大小也必須和其他空間規定的大小一样，被认为是数。

算术考察数及其符号，或者不如說算术幷不考察它們，而是用它們来运算。因为数是漠不相关的規定性，是漠然不动的；必須从**外面**使它活动幷发生关系。关系的方式也就是**算法**。算法在算术中将逐一出現，而它們的相互依賴，也是很明显的。但是引导它們前进的綫索，却幷沒有在算术里提出来。另一方面，从数的定义本身，也很容易得到系統的排列，教科书中对这些事物的讲說，正要求有这样的排列。我們将在这里簡略地指出这些主要的規定。

数的根本是一，因为这个緣故，一般說来，它是一个外面凑合起来的东西，是一个純粹分析的符号，幷沒有內在的联系。因为数只是外在的产物，所以一切計算都是数的产生，即**計数，或更确切地說，綜計**。这种外在的产生永远只是作同样的事，它的差异唯有在于应当被綜計的諸数互有区別；这样的区別一定是从別的地方和外在規定得来的。

我們已經看到，构成数的規定性那种质的区別，就是**单位**和**数目**的区別；因此，一切可以在各种算法中出現的概念規定性，都归結到这种区別。作为定量的数，也有其适宜的区別，这种区別就是外在的同一和外在的区別，即**相等**和**不相等**；这些反思的环节①，

① 反思的环节，指同一与区別。——譯者

要在后面本质规定中区别那一章里加以討論。

此外还須預先提一下的，就是数一般可以用两种方式产生，或是統括，或是分开已經統括了的东西——因为两者的发生都用了以同一方式来規定的計数法，所以相当于数的統括的东西，人們可以称之为**正面**算法；而数的分开，人們可以称之为**反面**算法；算法本身的規定却并不依賴这种对立。

1. 在这些解释之后，我們在这里随着举出計算的方式。数的**最初**产生，是多个本身的統括，即其中每个都被当作**一**——这就是**計数**。因为諸一彼此都是外在的，所以它們以感性的形象来表現自己，数由之而产生的运算，便是数指头、数点等等。什么是四、五等等，那是只能够**指陈**的。由于界限是外在的，所以这个連續过程中断的地方，毕竟是某种偶然的、随意的东西。在各种算法的进程中，出現了数目与单位的区别，这种区别为二进位、十进位等数的**系統**奠立基础。大体說来，一个这样的系統依靠采用什么数目作为經常反复的单位的那种随意性。

由計数而生的**数**，又将再被計数。数既然是这样被直接建立起来的，所以它們彼此間还沒有任何关系，就被規定了；它們对相等和不相等是漠不相关的；它們相互間的大小是偶然的，因而一般是**不相等的**——这就是**加法**。人之所以体会到7与5构成12，那是由于用指头或别的东西对7再加上5个一；以后，人們就要把这种結果死背牢記，因为那里沒有任何內在的东西。7×5＝35，也是如此，人們由于用指头等等来計数而知道对一个七再加一个七，如此五次就成功了，而其結果也同样要死背牢記的。現成的一数加一数，或一数乘一数，都只有硬記才能学会，由此便可以省掉去找

出总和或乘积的計数之劳了。

康德曾在《純粹理性批判》的导言第五节中把 7+5=12 这一命题看作是一个綜合的命題。他說:“人們起初固然会設想(确是如此!)这个命题仅仅是一个分析命題,它根据矛盾律由七与五之**和**这一**概念**来的。”和的概念不过是抽象的規定,即:这两个数**应当**統括起来,而且作为数,就应当是用外在的、即无概念的方式加以統括——那就是从七再数下去,直到数完須要加上的共数目被規定为五的那些个一为止;結果就带来了人們从别处知道的名詞,即 12。康德接着說道:“但是假如仔細考察一下,就会发現 7 与 5 之和这一概念所包涵的东西,不过是**联合**这两个数为一个单一的数,絲毫不因此而**想到**这統括两数的唯一之数是**什么**;”——他又說,“我对这样可能的总和概念,尽管分析,也在其中遇不着十二。”但是那种課題之获有結果,却与**总和的思維**,概念的分析毫不相干;“必須超出概念,用五个指头等等帮助来取得直观,于是便将在**直观中給与**的五的单位加到七的**概念**上去。”① 五誠然是在直观中給与的,即是在思想中随意重复的一完全**外在地**联結起来了;但是七也同样不是概念;当前并沒有人們所要超出的概念。5 与 7 之和就是指两个数无概念的联結;这样无概念地从七继續数起,直到把五数尽为止,正如从一数起一样,都可以叫做一种联結,一种綜合,——但这种綜合完全是分析性质的,因为这种联系完全是造作出来的;本来在其中或引入其中的,都沒有不是外在的东西。7 加上 5 这一設准与一般計数設准的关系,也正如延长一直綫的設准

① “必須……概念上去”一句,黑格尔說得較为簡括,并非逐字征引。参看藍譯本第 36 頁。——譯者

与画一直綫的設准关系一样。

綜合这一名詞既是如此空洞，綜合**先天**出現——**这一**規定也是同样的空洞。計数当然不是感觉的規定，根据康德对直观的規定，只有感觉規定留下来給**后天的**东西。計数当然是基于抽象直观的活动，这就是說它是由**一**的范疇来規定的，并且在那里，一切其他感觉規定以及概念都被抽去了。这样的**先天**，总之是模糊不清的东西；作为冲动、意向等等的情緒規定里面有同样先天性的环节，正如空間和时間被規定为存在物，而时間的东西和空間的东西被**后天**地規定那样。

与此有关的，还可以再說康德关于純几何基本命題的綜合性质的主张，同样很少根本的东西。由于康德以为較多的基本命題都眞的是分析的，所以对那种綜合观念，单单举了两点間最短者为直綫这一基本命題。“我对于直的**概念**，并不包含大小，而只包含一种质；最短的这个**概念**是完全添加上的，并不能从**直綫概念**的分析得出来；所以这里必須用**直观**帮忙，綜合只有借助于直观才可能。”① 但是这里所涉及的，也不是一般的直的概念，乃是直綫的概念，而直綫却已經是空間的，有了直观的东西。直綫的規定（假如人們願意的話，也可以說是直綫的概念），当然不外是**絕对**单純的綫，就是在超出自身以外之中的（所謂点的运动）絕对的自身关系，在这种綫的延伸中，并沒有建立任何規定的差异，任何在它以外的点或点的关系，——这是**絕对在它自身中的单純方向**。这种单純性誠然是它的性质，假如說直綫似乎很难分析地下定义，那

① 参看蓝譯本第36頁，重点是黑格尔加的。——譯者

么,这也仅仅是为了单純性規定或自身关系的緣故,并且仅仅因为反思在規定时,面前首先便有了多,或說由另外的多而进行規定;但是,干脆就自身說,要把握延伸自身中的单純性这种規定,或延伸由他物并无規定的这种規定,却并不难;——欧几里得的定义所包含的,也不外是这种单純性。但是現在这种由质到量的規定(最短)的过渡,这种应該构成綜合的东西的过渡,却全然只是分析的。綫,旣然是空間的,就是一般的量;最单純的东西,从定量来說,那就是**最少的**;从綫来說,那就是**最短的**。几何可以接受这些規定作为定义的附款;但是**阿基米得**在他关于圓球体和圓柱体的书籍(参看豪伯尔〔Hauber〕譯本第4頁)里,作了最适宜的事情,把直綫的那种規定树立为原理,这与**欧几里得**将关于平行綫的規定列入原理之內同样是正确的,因为这种規定的发展,要成为定义,同样不是直接属于空間性,而是属于抽象的质的規定,和上面的单純性一样,要求方向之类东西的等同。这些古人对他們的科学,給了突出的特性,其表述严格限于材料的特征以內,因此,与这些材料性质相异的东西就被排除了。

康德所提出的**先天綜合判断**这一概念,是他的哲学中伟大和不朽之处。这个概念表示**区別**与**同一不可分离,同一**在自身那里也就是**不曾分离的区別**。因为这个概念就是概念本身,并且一切自在的东西都是概念,所以这种概念当然也在直观中同样呈現,但是在那些例子中所得到的規定,却并不表現概念;数和計数倒不如說是一种同一性或同一的发生,它絕对仅仅只是外在的,是仅仅表面的綜合,是这样一些**一**的統一,即这些一并不被当作是彼此同一的,而是外在的、各自分离的。至于直綫为两点間最短之綫的規

定，倒不如說只以抽象同一物这个环节为基础，在抽象同一物那里幷沒有区别。

我由这段插話再回到加法本身。与加法相应的反面算法，即**減法**，是数的分离，它也同样完全是分析的。和在加法里一样，数在減法中，也一般被規定为彼此**不相等的**。

2. 第二种規定是須要計数的数**相等**。那些数由于这种相等而是**統一体**，于是在数那里便出現了**单位**与**数目**的区别。**乘法**的課題是总計单位的数目，而单位本身也是一个数目。至于两数中，哪一个被当作单位，哪一个被当作数目，如說四乘三，即以四为数目，三为单位，或倒过来說三乘四，那都是一样的。——前面已經說过乘积的原始发現，是用簡单的計数，即用指头等等数得来的；后来依靠那些乘积的累积，即九九表，及对九九表的熟記，便可以**直接**說出乘积了。

除法是依据同样的区别規定的反面算法。两个因素、除数与商数中哪一个被規定为单位，哪一个被定为数目，同样是无所謂的。假如将除法的問題表述为要看在一个已知数中包含**一个**数(单位)的**多少倍**(数目)，那么，除数就被規定为单位，而商数便被規定为数目；反之，假如說要把一个数分成一定数目的等分幷找出这些等分(单位)的大小，那么，除数就将被当作数目，而商数则被当作单位。

3. 相互規定为单位和数目的两个数，仍然还是彼此对立的数，因而完全是**不相等的**数。相等是以后得到的，它是单位和数目本身的相等；这样，在数的規定中的諸規定，其趋于相等的过程便完成了。根据这种完全相等的計数，就是**乘方**(反面的算法就是求方

根),——当然,首先就是把一个数提高到**平方**,——这种計数,完全是自身規定的,在那里,(1)要相加的許多数是同一的,(2)这些数的多,或說这些数的数目,与那要被乘多少倍的数,即单位,是同一的。此外,在数的概念中,旣沒有能够提供区別的規定,也不能把数中所含有的区別求得进一步的一致。提高到比平方更高的冪方,那只是一种**形式的**継續;——一方面,冪数为偶数时,那就只是平方的**重复**;——另一方面,方冪为奇数时,不相等又出現了;因为新的因数虽然对于数目和单位二者在形式上仍是相等的(例如首先在立方那里),但是这个因数,作为单位,却与数目是不相等的(平方,3对3);(3)至于四的立方,那就更加不相等了,那里的数目3,与应該根据这个数目自乘的单位之数本身就不同。数目和单位这两个規定,本身就构成了概念的本质区別,以致凡走出自身以外的都可以完全回复到自身上来,它們是必須变为相等的。上面所說,也含有更进一步的理由,即:一方面,为什么解較高的方程式,一定要归到平方的二次方程式;另一方面,为什么有奇数冪的方程式只能有形式的規定,而恰恰在方程式之根是有理数时,可以找到的只不过是虛数的表示,这正是根所以为根及其表現的反面。——根据以上所說,似乎只有算术的平方才包含絕对的自身規定的东西,因此具有其他形式的方冪的方程式必須归回到平方;正如几何中的直角三角形,包含着毕达哥拉斯定理所指出的絕对的自身規定性,所以一切其他几何形体的全部規定也都必須还原到直角三角形那里去。

根据邏輯地构成的判断而进行的課程,要在讲比例学說之先,讲方冪的学說。比例誠然与单位和数目的区別相关联,这种区別

就成第二种算法的規定，但是单位和数目又是超出了**直接**定量的一以外，而在直接定量中，它們却只是环节；根据定量而来的进一步的規定，对于那个定量本身仍然是外在的。在比例中，数不再是**直接的**定量；定量有了規定性作为中介。质的比率，我們将在以后加以考察。

关于所謂算法进一步的規定，可以說这种規定并沒有关于算法的哲学，也沒有指明其內在意义，因为事实上，它并不是概念的內在发展。哲学必須知道区别一种自身是外在的质料，按其本性說是什么；因为概念的进展，在这样的东西那里，只有以外在的方式来表現，而其环节也只能是特殊的外在形式，如此处的相等和不相等。要对实在的对象进行哲学思考，使外在的、偶然的东西的特殊性不致被观念扰乱，而这些观念也不致由于质料的不适当而受到歪曲和流于形式；那么，区别概念的一定形式（或說概念作为当前的存在）所属的范围，便是进行这种哲学思考的基本要求。在外在的质料那里，比如說在数那里，概念环节是在外在性中出現的，但是那种外在性在那里却是适当的形式；因为那些环节是用知性表現对象，并不包含思辨的要求，所以显得容易，值得在初級教科书中应用。

注　释　二

*大家都知道毕达哥拉斯曾用数来表示**理性关系或哲学問題**；即使在近代，为了根据数来整理思想或用数来表現思想，哲学中也

---

* 参看第120頁。

曾使用数及其关系的形式如因次等。——就教育的观点而言，数被认为是內在直观的最适宜的对象，对数的关系的运算也被认为是精神的活动，精神在这种活动中就把它最特有的关系，一般地說，本质的根本关系，显現給直观。数的这样高的价值，能达到多少程度，是由数的概念产生的，正如概念自身所发生的那样。

我們曾經看到数是量的絕对規定性，而数的原素則是变成了漠不相关的区别——即自在的規定性，它同时又完全只是外在地建立起来的。算术是分析的科学，因为在它的对象中出現的一切关联和区别，都不是在对象本身之中，而完全是从外面加之于对象的。它幷沒有具体的对象；具体对象有自在的內在关系，起初隐藏着不被知道，不是在有关对象的直接观念中就呈現出来，而是要由认識的努力才可以获致。算术不仅幷沒有包含概念以及由概念而来的概念思維的課題，而且是概念思維的反面。因为有关联的东西对这种缺少必然性的关联漠不相关的緣故，思維在这里的活动也就是思維自身的一种极端的外在化；这种活动强使思維在**无思想性之中运行**，它把毫不能够有必然性的东西联系起来。这种对象是**外在性**本身的抽象思想。

既然是这种外在性的**思想**，同时也就抽掉了感性的丰富多彩；它从感性的东西所保留下来的，不过是外在性本身的抽象規定；感性的东西由此而在数中最近于思想；数是思想自己外在化的**純思想**。

精神是超出感性世界幷认識自己的本质的，由于精神要为它的純**观念**、为它的**本质表現**寻找一种原素，它可以因此而在将思想本身当作这种因素来把握，幷为这种思想的陈述获得純精神的表

現之前，就陷于这样的情况，即选择了**数**，这种內在的、抽象的外在性。所以我們在科学史中，看到很早便用数来表示哲学問題。数构成用带着感性的东西来把握共相这种不完善的情况的最后阶段。数是处于感性的东西和思想的中間，古人对于这一点也曾經有过明确的意識。亚里士多德引证柏拉图（《形而上学》I，5）說：在感性的东西和理念以外，其間还有事物的数学規定；它与感性的东西有区别，因为它是不可見（永恒的）、不动的；它与理念不同，因为它是一个杂多的东西并具有相似性，而理念則絕对只与自身同一并且自身是一。卡地斯的莫德拉图（Moderatus aus Cadix）①关于这个問題更詳細而透徹的想法，曾在馬尔可的《論毕达哥拉斯的生活》（Malchi Vita Pythagorae，里特胡斯版 [ed. Ritterhus] 第 30 頁以下）中有过引证，他认为毕达哥拉斯派抓住了数，他們还不能够**明白地用理性**来把握根本理念和第一原理，因为这些原理是难于思維的，也是难于說出的；数在授課时，供口讲指画之用却很好。毕达哥拉斯派在这里和别的地方，都摹仿几何学家，后者不能以思想来表現具形体的东西，便使用图形，說这是一个三角形，但在这样說的时候，他們却不是要把眼前看到的图画就当作三角形，而只是用以設想一个三角形的思想。毕达哥拉斯派把統一、同一和相等的思想，把一致、联系、一切事物的保持和与自身同一的事物等等的根据，都說成是一，也是如此。——这里用不着再說毕达哥拉斯派也曾从数的表示过渡到思想的表示，即过渡到相等和不相等、界限和无限等显著的范疇；至于这些数的表示，也已經有

① 莫德拉图，新毕达哥拉斯派，尼罗王时代人。——原編者注

过引证(見同上书第31頁左边的注释，摘自福千[Photius]所編毕达哥拉斯的传第722頁)，即：毕达哥拉斯派曾区别一元(Monas)和一；他們认为一元是思想，而一則是数；同样，二是算术的东西，而二元(Dyas)(这好像应該如此說法)則是不确定之物的思想。——这些古人很正确地首先査觉到数的形式对于思維規定的不足之处，他們也同样正确地更为思想要求特有的表現，来代替这种应急解法。今天有些人又用数的本身和数的規定，如方冪，然后用无限大和无限小，一被无限来除，以及諸如此类本身常常是顚倒錯乱的数学的形式主义的規定，来代替思想的規定，并且以为退回到那种奄奄无力的儿戏是某种値得贊美的，甚至是根本的、深刻的东西，古人的思考比起这些人来，前进了該有多远啊。

上面引过这种說法，即数是处于**感性的东西**和思想之間，由于数又从感性有了**多**，那个在数那里相互外在的东西，所以要注意到多本身，那个被納入思想中的感性的东西，就是在多那里的外在物的属于多的范疇。进一步的、具体的眞思想，这种最有生气的、最活动的、只能**在关系中去理解**的东西，移植到那种自身外在的原素里，就变成了僵死不动的規定。*思想愈是富于規定性，也就是愈富于关系，那么，用数这样的形式来表述它，也就愈是一方面含糊混乱，另一方面則任意独断而意义空洞。一、二、三、四与元(或一元)、二元、三元、四元还与完全**簡单的抽象**概念接近；但是当数应該过渡到具体关系时，还要使数仍然与概念接近，那便是徒劳的。

假如思維規定通过一、二、三、四便被称为概念的运动，好像概

---

* 参看第120頁。

念只有通过这些数才成其为概念，那么，这将是对思維所要求的最困难的东西。思維将在它的对立物中，即在无关系中活动；它的事业将是一种发瘋胡鬧的工作。譬如要理解一就是三，三就是一，其所以是困难的要求，因为一是无关系的东西，这就是說它在自己本身那里并不表現出規定，不由規定而过渡到它的对立物，反倒是絕对排除并拒絕这样的关系。恰恰相反，知性却利用这点来反对思辨的眞理（例如反对在被称为三位一体說中所立下的眞理），并且用数字来**計数**那些构成**一个**統一体的思辨眞理的規定，以便指出它們的明显荒謬，——就是說知性本身陷入了荒謬，它把絕对是关系的东西造成无关系的东西了。在用三位一体这个名詞的时候，当然料想不到一和数会被知性看成內容的**本质**規定性。这个名詞就表現了对知性的輕視，而知性执着于一和数本身，还坚持它的虛妄，并用这种虛妄来与理性对立。

数、几何形状，如圓、三角形等，常常被当作是单純的**象征**（例如圓是永恒的象征，三角形是三位一体的象征），一方面这是某种天眞无邪的东西，另一方面，假如以为因此就比**思想**所能够**把握**和**表現**的还表現得更多，那却是发了瘋。这样的象征和其他在各民族的神話和一般詩歌艺术中由**幻想**产生的象征，无幻想的几何形状与它們相比，是絕对貧乏的；假如說在那些象征之中，**含有**深刻的智慧、深刻的**意义**，那么，与思維唯一有关的事，就正是要把在那里还不过是隐含的智慧发掘出来，并且不仅要把在象征中的，也要把在自然和精神中的这种隐藏着的智慧发掘出来；在象征中，眞理还是被感性的因素**攪昏了**、**遮蔽了**；它只有在思想形式里才对意識是完全开朗的；**意义**只是思想自身。

数学公式如其有思想和概念区别的意义，那也不如說这种意义首先須要在哲学中加以指出，加以規定和加以論证，所以采取数字的范疇，想从而为哲学的科学的方法或內容規定什么东西，这根本是糊塗的事情。哲学在它的具体科学中，是从邏輯、不是从数学，采取邏輯的东西；为了取得哲学中邏輯的东西而采取邏輯的东西在其他科学中所采取的形态，那只能是哲学軟弱无力时一种应急的办法，这些形态許多只是对邏輯的东西朦朧的預感，另一些則是它的退化。簡单应用这样借来的公式，无論如何都是一种肤浅的态度；在应用这些公式以前，必須先意識到它們的价値和意义；但是这样的意識只有由思考产生，而不是出于数学給与这些公式的威信。对这些公式这样的意識乃是邏輯本身，这种意識剔除掉它們的特殊形式，使这些形式成为多余无用的东西，并糾正这些公式。唯有这种意識才能对它們提供校正、意义和价値。

使用数和計算应当构成**教育的**主要基础，在这种情况下，它的重要性，从以上所說就很显然了。数是一个非感性的对象，研究数及其联系是一件非感性的作业；于是精神便停留在自身的反思和內在的抽象工作上，这也有很大的、但却是片面的重要性。因为另一方面，数既然只是以外在的、无思想的区别为基础，那样的作业便只是无思想的、机械的作业。它用力之处，主要在于坚持无概念的东西，无概念地把它們联系起来。內容是空洞的一；而伦理的、精神的生活及其个别形态的丰富价値，这正是教育应該用来作为最高貴的营养培养青年心灵的，就会被这无內容的一挤掉了。假如那样的练习成了主要的宗旨和主要的业务，其結果除了使精神在形式和內容上变得空虛而迟鈍以外，不可能有别的东西。因为

計算是这样外在的，然而也就是机械的作业，以至可以制造出**机器**来极其圓滿地完成算术的运算。假如人們关于計算的性质只知道这种情况，那么不管他对一件事所設想的是什么，其中就会包含这样的决定，即把計算造成对精神的主要教育手段，对精神加以桎梏，把精神十全十美地变为一架机器。

乙、外延的和内涵的定量

1. 这两种定量的区别

1. 如前所說，定量以**数目**中的界限为規定性。定量自身就是分立的，是一个多，它不具有和它的界限不同而界限在其外面那样的东西。所以定量連同界限（这个界限在它自己那里就是一个杂多的东西）就是**外延的大小**。

必須把**外延的大小**和**連續的大小**区别开；外延的大小并不直接与分立的大小对立，而是和**内涵的**大小对立。外延和内涵的大小都是量的**界限**本身的規定性，但是定量則与它的界限是同一的；另一方面，連續和分立的大小是**自在的大小**的規定，即量本身的規定，因为在定量那里，界限抽掉了。由于外延大小的**多**，一般就是連續的，所以它在本身及其界限都有連續性这个环节；这样，作为否定的界限便在多的**这种相等**中，出现为統一体的划界。連續的大小是不管界限而自己連續下去的量；假如要想像它有一界限，那么，这种界限也只是一般的划界，**在那里并未建立起分立**。定量若只是連續的大小，它就还不是眞正自身有了規定，因为它缺少一（在一中就含有自身規定的东西），也缺少数。同样，分立的大小只

是一般直接地有区别的多，既然多本身应該有一界限，那么，这个多只是一堆或一些，即是一个不曾規定界限的东西；它若要成为規定的定量，就需要把多总括为一，从而使这些多与界限同一。使定量完全規定幷成为**数**，有两个方面；連續和分立的大小，作为一般定量，都各自只建立了一个方面。数是直接的**外延的**定量，——是**单純的**規定性，主要作为**数目**，但却是作为一个幷同一的**单位**的数目；外延定量与数的区别，唯在于規定性在数中明白地被建立为多。

2. 可是，某物由数而有多大那样的規定性，却不需要与有其他大小的某物相区别；因为一般的大小是自为規定的、无分别的、单純自身相关的界限，所以这样大小的事物本身和其他大小的事物都属于那个規定性。在数中，規定性被当作封閉在自为之有的一以內，幷且具有外在性，即**在自身中**有与他物的关系。界限本身的这个多，和一般的多一样，不是自身不相等的，而是連續的。多中的每一个都是他物之所以为他物那样的东西；因此，它們每一个作为多的相互外在或分立，幷沒有构成規定性本身。于是这个多便自为地消融为它的連續性，变成单純的統一体。数目只是数的环节，它作为**一堆可計数的一，幷不构成**数的規定；而这些一作为漠不相关的、外在于自身的东西，却在数返回到自身时被揚弃了。外在性构成多中的諸一，它在作为数的自身关系的那样的一中便消失了。

定量若是外延的，它便以自身外在的数目为它的实有的規定性，于是它的界限便过渡为**单純的規定性**。在界限的这种单純的規定中，定量便成了**內涵的大小**，于是与定量同一的界限或規定

性，現在便被建立为单純的东西，——即**度数**(Grad)。

这样，度数便是一个規定的大小或說定量，但**在自身以內**又不是数量(Menge)或多数 (Mehreres)①，它只是一种**多数性** (Mehrheit)，**多数性**是把多数統括为一个**单純的**規定，是回到自为之有的实有。它的規定性固然必須用数来表現，作为定量完全規定了的規定性，但又不是作为**数目**，而是单純的，只是一个度数。假如我們說 10 度数，20 度数，那么，有这样多度数的定量只是第十度数，第二十度数，而不是这些度数的数目与总和；假如是那样，它便会成了外延的定量；所以它只是**一个**度数，即第十度数、第二十度数。这个度数所包含的規定性，是在十、二十数目之中的，但并不是把这种規定性作为多数来包含它，而是度数作为**揚弃了**数目的数，作为**单純的**規定性。

3. 在数中，定量是以完全的規定性建立起来的；但是作为內涵定量，它却是在数的自为之有中建立起来的，无論就它的概念說，或就它的自在說，都是如此。这就是說，定量在度数中所具有的自身关系的形式，同时也是**度数自身的外在的东西**。数、作为外延定量，是可計数的多，所以在数自身之內具有外在性。这种外在性，作为一般的多，便消融于无区别之中，并且在数的一之中，即在数的自身关系中揚弃了自身。但是定量又具有作为数目的規定性，如上面所指出的，它之包括数目，就好像数目在它那里并不再建立起来似的。所以度数，作为单純的自身，**其中**并不再有这个**外在的**

① 前面的**多** (Vieles)，是定量以前的环节，与**一**相对；这里所說多数 (Mehreres)，是定量已經規定为数以后的环节。黑格尔在抽象概念发展中，往往用寻常的字眼而又附加一些独特的意义，因而更增加了晦澀。——譯者

他物[①]，度数是在**自己之外**，具有这个他物，并且以和这个他物的关系作为与自己的规定性的关系。一个外在于度数的多，构成单純的界限的规定性，这个界限是度数所以为自为的。由于数中的数目应該是处在外延限量之內，数目就在那里揚弃自身，从而因为在数之外被建立起来，便規定了自身。由于数作为一，就是建立了反思自身的自身关系，所以数把数目的漠不相关和外在性排除于自身之外；并且是作为**通过自身与外物的关系那样的自身关系**。

在这里，定量便有了与它的概念相适应的实在。規定性的**漠不相关**，构成定量的质，即是說这种規定性在它本身那里是自身外在的規定性。因此，度数就是在**許多**这样的內含之下的一个单純的大小規定性，这些內含每一个只是单純的自身关系，它們互不相同而又彼此有重要的关系，所以每一个內含都是与其他內含一起在这种連續中有其規定性。度数这种由自身而有与他物的关系，使度数表中的升降，成为一种持續的进行，一种流动，这种流动就是不断的、不可分割的变化。在变化中有了区别的多数，其中每一个都不与其他多数脫离，而只是在其他多数中才有規定。作为自身关系的大小規定，每一度数对其他的度数都是漠不相关的，但是它又自在地与这种外在性相关，只有借助于这种外在性，它才是它之所以为它；它的自身关系，是在一个度数中与外物并非漠不相关的关系，在这种关系中，度数便有了它的质。

2. 外延的和內涵的大小之同一

度数不是一个在度数以內而外在于自身的东西。不过，它不

① 他物，指数目。——譯者

是**不曾規定的一**，一般数的根本；这种一不是数目，只是否定的数目，所以并非数目。內涵的大小首先是**多数**的一个单純的**一**，这个一是多数的度数，但是这些度数却既不被規定为单純的一，也不被規定为多数，而只是被規定为在**这种自身外在的关系中**，即在一与多数性的同一中。所以，假如多数本身誠然是在单一的度数以外，那么，这个单一度数的規定性就在于它与那些多数的关系；于是度数包含数目。正如作为外延大小的二十，——自身便包含着二十个分立的一那样，被規定了的度数也包含这些一作为連續性，这种連續性就是单一地規定了的多数；这个被規定了的度数便是**第二十度**，并且只有借助于这个数目才成为第二十度，而这个数目本身又在度数之外。

因此必須从两方面来考察內涵大小的規定性。它是由其他內涵定量来規定的，并且是与它的他物一起在連續性中，所以它的規定性在于这种与他物的关系。第一，現在这种規定性既然是**单純的**規定性，它就是**相对于**其他度数而被規定的；它把其他度数排除于自身之外，并且以这种排除为它的規定性。第二，它又是在自己本身那里被規定的，它之在数目中被規定，是在**它自己的**数目中，不是在它的已被排除的数目中，或說不是在其他度数的数目中。第二十度在它本身那里包含着二十；它之被規定，不仅区别于第十九度数、第二十一度数等等，而且它的規定性就是**它的**数目。但是数目既然是它的数目，——同时規定性在本质上也就是数目，——所以度数也是外延的定量。

这样，外延和內涵大小就是定量的一个并且是同一的規定性；它們之所以有区别，只是因为一个所具有的数目是在它自身以內，

而另一个所具有的同一的东西，即数目，則是在它自身以外。外延大小过渡为內涵大小，因为它的多自在而自为地消融为統一体，多退出到統一体之外。但是反过来，这个单一的东西只是在数目那里，并且誠然是在**它的**数目那里，才有規定性；作为对其他規定了的內涵漠不相关，它就在自身那里具有数目的外在性；所以內涵大小在本质上，也同样是外延大小。

某种有质的东西随着这种同一性出現了，因为同一性是由**否定其区别**而与自身相关的統一；但是这些区別却构成实有的大小規定性；所以这种否定的同一性是某物，而这个某物却又是对它的量的規定性漠不相关的。这个**某物**是一个定量；但現在这个质的实有，却像它是自在的一样，**被建立**为对实有漠不相关。我們可以談論定量、数本身等而不涉及載負它們的某物。但是現在某物却与它的这些規定[1] 对立，由于否定这些規定而以自身为**中介**，好像是**自为地实有**的东西，并且因为这个某物之有一定量，就像这个某物具有一个外延兼內涵的定量似的。它所具有的作为定量的**一个**規定性，是在**单位**和**数目**这两个不同环节中建立起来的；这个規定性不仅自在地是一个和同一的，而且它在作为外延和內涵定量等区別中的建立，就是回复这种統一体，这种統一体，作为否定的統**一体**，就是对这些区別漠不相关的某物。

注　释　一

在通常观念中，**外延**和**內涵定量**常被区別为**大小的种类**，好像

---

[1] 这些規定，指定量、数等。——譯者

一些对象只有內涵大小，而另一些对象只有外延大小似的。此处又加上哲学的自然科学的观念，它把多数，即**外延**，例如在充塡空間这一物质的基本規定中以及在其他概念中，以这样的意义轉变为**內涵**，即：內涵作为**动力的东西**，是眞的規定，并且在本质上必須把这种內涵，譬如密度或特殊的空間充实程度，不当作在一个定量空間中的物质部分的某个**数量**和**数目**来把握，而当作充塡空間的物质的**力**的某一度数来把握。

这里必須区别两种規定。在所謂力学观点轉变为动力学观点之时，就出現了表面上联系在一整体之內而**各自独立存在的部分**的概念和与此不同的**力的**概念。在充塡空間之中，一方面被认为仅仅是一些相互外在的原子那样的东西，另一方面会被看作是基本的单純的力的表現。整体与部分，**力**及其外現等关系，在这里互相对立，但还不是这里要說的事情，將在以后加以考察。現在要提到的，只是**力**及其外現的关系（这种关系相应于內涵），与整体和部分的关系相比，固然較为眞实，但是力并不因此而比內涵較少片面性；**外現**，即外延的外在性，也同样**离不开**力，所以在外延和內涵两种形式中，都呈現**一个并且同一**的內容。

这里出現的另一規定性，是**量的**規定性本身；它作为外延定量，是被揚弃了，并且作为眞正应有的規定，將轉化成度数；但是以前已經指出过，度数也包含量的規定性，所以这一形式对另一形式也是重要的，于是每一实有都把它的大小規定旣表現为外延定量又表現为內涵定量。

因此，一切东西，只要是表現为一个大小的規定，都可以为这种情况作例子。即便是数，必然也在它那里直接有这样的双重形

式。由于数是外延大小，它就是一个数目；但是假如它过渡到內涵的大小，因为杂多在这种統一体中消融为单純，它就也是一、一十、一百。一是**自在的**外延的大小，它可以被設想为任何数目的部分。所以十分之一、百分之一都是这种单純的、內涵的东西，它是在它以外的多数那里，即在外延的东西那里，有它的規定性。一个数是十、百，同时在数的体系中，它也是十分之一、百分之一；两者都是同一的規定性。

圓中的一叫做**度数**，因为圓的部分本质上是以在它以外的多数为其規定性，被規定为一个封閉的数目的諸一的一个。圓的度数，作为单純的空間大小，只是一个普通的数；作为度数来看，它是內涵的大小，这个大小只有由圓所画分的度数的数目来規定，才有意义，正如一般的数只是在数的系列中才有意义一样。

一个較具体的对象的大小，在其实有的双重的規定里，表現了既是外延的又是內涵的两个方面，对象在一个方面，出現为**外在的**，在另一个方面出現为**內在的**。譬如一质量(Masse)，作为重量，它是**外延的大小**，因为它构成斤、百斤等数目；它又是**內涵的大小**，因为它施加一定的压力，而压力的大小是一个单純的东西，是一个度数，在压力的度数表上，有它的規定性。质量施加压力，就像是一个內在之有(In-sich-Sein)，一个主体，它宜于有內涵的大小区别。反过来說，施加这种压力度数的东西，能够将斤、两等一定**数目**移动位置，并且以此来測量它的大小。

也可以說，热有一个**度数**；溫度无論是第十度、第二十度等，它总是一个单純的感觉，一个主观的东西。但是这个度数同样也是作为一种**外延大小**而呈現的，是一种液体(如寒暑表中的水銀)、气

体或声音等等的广延。較高的溫度表現为較长的水銀柱或較狹的透气筒；它加热于較大的空間，正如較小的度数以同样方式只加热于較小的空間。

較高的声音，作为**較强**的声音說，同时也是**較大数量**的振动；或者說較响的声音（我們說它有較高的**度数**）使它自己在較大的空間可以听到。同样，用較强的**顏色**，可以比用較弱的顏色染更大的面积；或者**較鮮明**的东西，这个另一种强度[內涵]，比較不鮮明的东西在更远的地方可以看見等等。

同样，在精神的事物中，品格、才干、天才等**很高的內涵**也有**包罗宏富**的实有，**广泛的**影响，**多方面的**接触。**最深刻的概念**也有**最普遍的**意义和应用。

注 释 二

康德搞了一种独特的办法，把內涵定量的規定应用于**灵魂**的形而上学的規定。在批判灵魂的形而上学的命題时（他把这些命題叫作純粹理性之誤謬推理），他考虑到从灵魂的单純性来推論灵魂不灭。他反对这种推論，說（見《純粹理性批判》第 414 頁）①："即使我們因为灵魂幷不含有相互外在的杂多的东西，也就是幷不含有**外延的大小**，承认了灵魂有这种单純的本性，但是对于灵魂，却仍然和对**任何存在着的东西**一样，不能否认其有**內涵的大小**，即不能否认有关灵魂一切能力的实在性，甚至构成其存在的一切都具有一种度数，这种度数可以通过一切**无限多的更小的**度数而減少；

① 参看蓝公武中譯本第 277 頁。——譯者

所以这种臆想的实体，虽然不是由于解体，而是由于它的力量的消散(衰退remissio)可以轉变为无。因为纵使是**意識**，它也在任何时候都有一个**度数**，这个度数总还是可以减少的。有其自觉的能力既是如此，一切其余的能力也是如此。"① 在理性的心理学中，正如这种抽象的形而上学过去那样，灵魂将不被看作精神，而被看作只是一个直接**有的东西**，一个灵魂**事物**(Seelending)。所以康德有权利把定量的范疇，即內涵定量的范疇，对它应用，就"和对任何存在着的东西一样"，只要这种有的东西被规定为单純的。当然，"**有**"(Sein)也是属于精神的，但是精神这种"有"的內涵，却与內涵定量的內涵完全不同；仅仅直接的有及其一切范疇的形式，在精神的內涵之中，不如說都揚弃掉了。这不仅必須承认要除去外延定量的范疇，而且要除去一般定量的范疇。还有一点必須要认識的，那就是实有、意識、有限性等在精神的永恒本性中是怎样的，而且是怎样从那里发生而精神却并未因此而变成一件东西。

3. 定量的变化

外延与內涵定量的区别，对定量規定性本身，是漠不相关的。一般說来，定量就是建立起来的規定性又被揚弃了，是漠不相关的界限，这种規定性同样也是自身的否定。这种区别在外延的大小中发展了，但是內涵的大小却是这种外在性的**实有**，这种外在性就是在自身中的定量。这种区别被建立为自身的矛盾，即：必須是单純的**自身关系的**規定性(这种規定性就是自身的否定)，并且不是

① 引文中的重点，都是黑格尔加的。——譯者

在这个規定性那里而是在另一定量中有其規定性。

所以一个定量，按照它的质，是在絕对連續性中与它的外在性，即与它的他有一齐建立起来的。因此不仅是定量**可以**超出任何大小規定性，不仅是大小規定性**可以**变化，而且定量之所以**建立起来**，就是因为大小規定性**必須**变化。因为大小規定只是与一个他物同在連續性中才具有它的**有**，所以它是在它的他有中继續自身；它不是一个**有的**界限，而是一个**变的**界限。

“一”是无限的，或說是自身相关的否定，因此是自己对自己的排斥。定量也同样是无限的，被建立为自身相关的否定性；它自己排斥自己。但定量是一个**規定了**的一，是那个过渡为实有和界限的一，所以是規定性自身的排斥；这种排斥不像一的排斥那样产生自身相等的东西，而是产生它的他有；于是定量在它自身那里建立起来，**超出自身**，变成他物。定量之构成，就在于自身的增加或减少；它是在它自身那里的規定性的外在性。

于是定量自己超出自己；它所变成的他物，首先本身也是一个定量；但这个定量也同样不是一个有的界限，而是推动自己超出自己的界限。这个超出而重又产生的界限，絕对只是一个这样的界限，即它重又揚弃自身，走向另一个更远的界限，**如此以至于无限**。

丙、量的无限

1. 量的无限概念

定量自身变化并变成另一定量；这种变化前进**到无限**的进一步規定，就在于定量是作为自身矛盾被提出来的。——定量变成

一个**他物**；但又在它的他有中**继續**自身，这个他物仍然是一个定量。但是这个定量不仅是一个定量的他物，而且是**定量本身**的他物，是它作为一个立了界限的东西的否定物，从而也是它的沒有界限，它的**无限**。定量是一个**应当**(Sollen)；它包含着必须是自为的规定，这种自为的规定又不如說是在一个他物中被规定的；反过来說，它是在一个他物中揚弃了的规定，是**漠不相关的**自为的持續存在。

有限和无限两者，都同样由此而保持在自身那里的双重的、并且誠然是对立的意义。定量是**有限的**，第一、它是作为一般的立了界限的东西，第二、它是作为对自身的超出，作为在一个他物中的规定。而定量的**无限**，則第一是它不曾立界限，第二是它回复到自身，是漠不相关的自为之有。現在我們将这两种环节互相比較，便可以看到，超出自身而到他物，定量的这种有限性的规定，同时也是无限的规定，定量的规定就在这种超出之中。界限的否定与超出规定性是同一回事，所以定量以这种否定、这种无限，为它的最后的规定性。无限的另一环节是对界限漠不相关的自为之有；但定量是这样的立了界限的东西，即：定量对它的界限說来，从而也是对其他定量和对自己的超出說来，都是自为的、漠不相关的东西。有限和(应当与有限分离的、坏的)无限，就定量說，每一个都已經在自身那里有了另一个的环节。

质和量的无限物，其区别是由于在前者，有限物和无限物的对立是质的对立，而且从有限物到无限物的过渡，或說两者的相互关系，只是在**自在**中，即在它們的概念中。质的规定性是直接的；它与他有的关系，本质上是与它自己的另一个“**有**”的关系；它不是要

在自身那里有其否定或他物而**建立的**。反之，大小本身则是**揚弃了的**規定性；它之**建立**是与自己不相等，并且对自己漠不相关，因而是可变化的东西。因此，质的有限物和无限物是絕对对立的，即抽象对立的；它們的統一是以**內在关系**为基础；因此，有限物之继續自身，只是**在自己之中**，不是**在自己那里**，在自己的他物中。反之，量的有限物，**在自身那里与自身的关系，却是在它的无限物那里**；它在无限物那里，有它的絕对規定性。它的这种关系，首先表現了**量的无限进展**。

2. 量的无限进展

无限进展，一般說来，是矛盾的表現，而这里則是量的有限物或一般定量所含矛盾的表現。这种进展是有限物和无限物在质的范围內曾經考察过的相互規定；不过却有区别，正如方才說过，在量的事物中，界限本身超出并继續超出自身之外，所以反过来，量的无限物也是在自身那里具有定量而建立的；因为定量在它的自身外在之中，同时就是它本身，它的外在性也属于它的規定。

不过，**无限进展**只是这种矛盾的**表現**，不是这种矛盾的**解决**；但是由于从一个規定性連續到另一規定性的緣故，无限进展以这样两个規定性的联合，导致了一个似是而非的解决。正如无限进展首先被建立起来那样，它只是无限物的**課題**，并不是无限物的达成；它是无限物的不断**产生**，而沒有超出定量本身，并且这个无限物也不会变成肯定的、当前現在的东西。定量在它的概念中就有着一个自己的**彼岸**。这个彼岸第一是定量的**非有**(Nichtsein)这一抽象的环节；定量自在地消解了；这样，定量就对立的**质的**环节說

来，它自身与它的**彼岸**相关也就正如它自身与它的无限性相关那样。其次，定量又是与这种彼岸一起在連續之中的；定量之构成，正在于它是自己的他物，对自己本身是外在的；于是这种外在的东西，也不是别的，而正是定量；所以**彼岸**或无限物本身就是**一个定量**。彼岸就是以这种方式，由逃跑而被召喚回来，而无限物也就达到了。但是因为这个变成此岸的东西仍又是一个定量，現在建立起来的不过是一个新的界限；这个新界限，作为定量，又从自身那里逃跑；作为定量，它就超出自身，幷排斥自身，到自己的非有中，自己的彼岸中去，彼岸之不断变成定量，也和定量之不断自己排斥自己到彼岸去一样。

定量在它的他物中的連續，使两者① 的联合，表現为**无限大**或**无限小**。因为无限大和无限小在自身那里仍然有定量的規定，它們还是可变化的，沒有达到可以是自为之有的那样絕对的規定性。在这种双重性的、依据**較多**和**較少**而对立的无限物中，即无限大和无限小中，規定的这种**外在的有** (Aussersichsein) 建立起来了。定量无論在无限大或无限小那里，都与彼岸不断对立而**保持下来了**。大，无論怎样扩张，都将縮小到微不足道；因为它与无限物的关系就和与它的非有的关系一样，这种对立是**质的**对立；所以扩张了的定量幷未从无限物取得什么东西；无限物在以前和以后都同样是定量的非有。或者說，定量的增大幷不**更接近**无限物；因为定量及其无限性的区别，本质上有一个不是量的区别的**环节**。这只是使矛盾的表現更加突出；无限大作为**大**，应該是一个定量，而**无限**又

① 两者，指定量及他物。——譯者

应該不是定量。同样，无限小，作为小，也是一个定量，因此对无限物說来，它仍然是絕对地太大了，即就质而言，是太大了，并且与无限物是对立的。无限进展的矛盾在无限大和无限小两者之中都保持下来，进展应該在两者那里找到它的目标。

这种无限性，作为有限物的彼岸而被牢固地规定了，它应該被称为**坏的量的无限性**。它和质的坏的无限性一样，从长在的矛盾的一环到另一环，从界限到界限的非有，又从这个非有回到同样的东西——即又回到界限，这样不断地往返交替。在量的进展中，那个向着这种进展而前进的东西，固然不是一般的抽象的他物，而是不同的、建立起来了的定量；但是它却以同样的方式，与它的否定对立。因此，进展也同样不是什么前进和进展，而是建立、揚弃、再建立、再揚弃的循环往复，是否定物的軟弱无力；它所揚弃的东西，由于它的揚弃，又作为連續的东西回来了。两件事物是这样联結起来的，即它們絕对彼此逃避开，并且因为彼此逃避开而不能分离，却在彼此逃避开之中联結起来了。

注　释　一

坏的无限，尤其是**量的无限进展**的形式，——即继續飞越界限而无力揚弃界限，并不断回到界限，——常被认为是某种崇高的东西，一种神圣的供献；在哲学中，这种进展同样也被看作是一个最后的东西。这种进展曾多方面供浮夸詞藻之用，这些詞藻每每被惊叹为崇高的作品。但是这种**时髦的**崇高，事实上并沒有使**对象**伟大，倒不如說使对象逃掉了，它只是使**主体**吞噬掉这样巨大的量。这种在量的阶梯上升的高揚，仍然是主观的；在劳而无功之

中，它自己承认并不更接近于这个无限的目标，它的貧乏也由此可見，若要达到目的，当然須另作打算。

在下面这类浮夸詞藻里，立刻就表現出这样的崇高会走到那里，止于何处。譬如**康德**所謂的崇高(《实践理性批判》結束語)，①

"假如主体以思想使自身高揚于它所占据的感性世界的地位之上，将联系扩张到无限大，——联系到星辰以外的星辰，世界以外的世界，天体体系以外的天体体系，而且它們的周期运动，它們的开始和延續，在时間上也是无涯无际的。**最远的世界**总也还有一个**更远的**世界，无論回溯到多么远的过去，后面也总还有一个**更远的**过去，无論前推**多么远**的将来，前面也**总还有**一个更远的将来；想像穷于这样不可測度的遙远的前进，**思想也穷于**这样不可測度的想像；像一个梦一样，一个人永远漫长地看不出还有多远地向前走，看不到尽头，尽头是**摔了一跤**或是**暈倒下去**。"

这种表达除了把量的高揚的內容压縮为描繪的丰富而外，值得称贊的地方，主要是它眞实地指出了这种高揚如何終結：思想是穷了，終結是摔了一跤或暈倒下去。使思想穷而至于摔了一跤或暈倒下去的，不是别的，只是一个界限消灭了，又起来，又消灭，这种重复的**厌倦**，彼和此，彼岸和此岸，相互不断生灭，有的只是无限物想要主宰有限物而又不能主宰有限物那种**軟弱无力**之感。

康德所称**使人战栗的，哈莱**(Haller)**对永恒的描写**，也常常特别受人惊叹，但是受到惊叹的却恰巧每每不是眞正值得惊叹的那

① 以下一段引文，与现在流行的各版本不同，尤其后半出入很大。黑格尔引用的版本现已无从查考，引文中重点是黑格尔加的。关于这一段可参看伏尔兰德本第186頁，商务印书館中譯本，1960年，第164頁。——譯者

一方面：

“我将时間堆上时間，世界堆上世界，

将龐大的万千数字，堆积成山，

假如我从可怕的峰巔，

暈眩地再向你看，

一切数的乘方，不管乘千来遍，

还是够不着你一星半点；

而我剝掉一切乘积，

你便全然現在我的面前。”

假如把数和世界堆积成三山五岳，以为这就够得上**描繪永恒**，那就会忽視了詩人自己已經說出这种所謂使人战栗的超越，是某种白費事而空洞的东西，也忽視了他因此結論說：只有**放弃**这种空洞的无限进展，才能使眞正的无限物**呈現在他的面前**。

有些天文学家之所以为他們的科学的崇高而高兴，是因为这門科学研究**不可測度的**繁多的星辰，研究那样**不可測度的**空間和时間，——距离和周期无論本身已經怎样大，用为单位，在这样的空間和时間之中，即使乘上多少倍，仍旧是縮小到微不足道的。他們对这种情形流連于惊詫，他們希望从一个星球旅行到另一星球那样的生活，以及从不可測度的地方去获得**那一类**不可測度的新知識。他們以为这种浅薄的惊詫和这种无聊的希望，构成了他們的科学主要优越之点，——这个科学之所以值得惊异，并不是因为这样的量的无限，而是恰恰相反，因为理性在这些对象中认識到**尺度关系**和**規律**，并且这些对象就是理性的无限与那非理性的无限相对立。

康德用另一种无限来与那种有关外在感性直观的无限相对立，即，假如

"个体回到他的看不見的自我；他的意志的絕对自由，作为純粹的自我，与命运和暴政的一切恐怖对立；从純粹自我最近的周围一开始，这些恐怖便自行消失；这个自我也同样使那似乎牢固的东西，世界复世界，毁为废墟，并且孤独地**认識自己等于自己**。"①

自我在这种自己的孤独中誠然就是那个已达到的彼岸；它到了自己那里，是**在自己那里**，在**此岸**；絕对的否定性，在純粹自我意識中，成了肯定和現在，而它在超过感性定量的前进之中却只是逃跑。但是这种純粹自我既然是抽象而无內容地把自己固定起来，那么它也就是把一般的实有，即把自然和精神宇宙的充实內容作为彼岸，和自己对立起来。它表現了为无限进展之基础同样的矛盾，即回复到自身而同时又直接外在于自身，对它的他物的关系也就是对它的非有的关系；这种关系終于仍旧是一种**企望**，因为自我一方面把自己的无內容而又站不住的虛空固定下来，另一方面又把在否定中仍然現在的充实內容固定为它的彼岸。

康德对这两种崇高加了注解，他說："对(第一种外在的)崇高的惊叹和对(第二种內在的)崇高的敬畏固然能**激起研究**，但不能代替研究的**缺乏**。"② 所以他說那些高揚的情緒是不能滿足理性的，理性不能停留在那些情緒及其相連的感觉上，也不能把彼岸和

① 《实践理性批判》，伏尔兰德本第186頁，商务印书館版第164頁。这一段文字仍与現在流行版本差别很大。重点是黑格尔加的。——譯者

② 《实践理性批判》，伏尔兰德本第186頁，商务印书館版第164—165頁，詞句仍略有出入。重点和括弧內的詞句是黑格尔加的。——譯者

虚空当作是最后的东西。

但是这种无限进展主要是应用在**道德**上，被当作最后的东西。方才所举的第二种有限与无限物的对立，作为丰富多彩的世界与提高到自由的自我之間的对立，首先是质的对立。自我在規定自己时，既要規定自然，又要使自身摆脫自然而自由；所以它是由自身而与他物有关；这个他物，作为外在的实有，既是丰富多彩的，也是量的。对量的东西的关系，自身也将变成量的东西；因此，自我对量的否定关系，自我对非我、即对感性和外在自然的威力，将被設想成这样，即道德可以并应当愈加**增大**，而感性的威力則愈加**减小**。但是意志对道德規律之完全适合性却将被移到无限进展之中，即被想像为一个**絕对到达不了的**彼岸，正因为它是到达不了的东西，它才是眞正的归宿和安慰；因为道德应該是斗争；而斗争又是在意志不适合規律的情形之下才有的；因此規律絕对是意志的彼岸。

自我与非我，或說純意志和道德規律与自然和意志的感性，在这种对立中，被假定为彼此完全独立、漠不相关的。純意志有它的特殊規律，这种規律与感性有本质的关系；另一方面，自然和感性也有其規律，这些規律既不是从意志得来，不符合意志，而且虽然与意志不同①，本身也与意志并沒有本质的关系，它們根本是为自己而規定的，自身是完成而完滿的。但这两者②又都是**同一个单純事物**（自我）的环节；意志被規定为与自然对立的否定物，意志之

① 黑格尔曾多次闡述"不同""区別""差异"等都是关系，这里是指康德的自然規律，即使与意志不同，也与意志沒有本质关系。——譯者

② 两者，指意志与自然。——譯者

所以是意志，仅仅是因为有一个与它不同而又被它揚弃的东西，但是意志揚弃自然之时，也接触到、甚至感受了自然。对自然說来，对它作为人的感性說来，对它作为独立的規律体系說来，由于他物而有的限制，与它是不相干的；即使在它有了界限的时候，它仍然保持自身而独立地进入关系之中，它之为規律的意志立界限，也和意志之为它立界限一样。意志規定自己而揚弃自然这个他有，后者被当作是实有的，在被揚弃之中自身仍然延續而沒有揚弃；意志的規定和揚弃，是**一个**动作。其中所含的矛盾不会在无限进展中解决，而相反地被表現为并被认为不曾解决，并且不能解决；道德与感性的斗爭将被設想为自在而自为的絕对关系。

无力主宰有限和无限物的质的对立，无力把握眞正意志的理念或說实质的自由，便会逃往**大小**那里去，用大小作中介；因为大小是揚弃了质，变成了漠不相关的区别。但是对立的两端既然根本上仍有质的不同，那么，由于它們彼此的关系犹如定量的关系，因此，每一个也就被当作是对这种变化漠不相关。自然被自我規定，感性被善良意志規定，由此而产生的变化只是量的区別，这样的区别让自然和感性仍旧是自然和感性。

費希特的《知識学》，对康德哲学，至少是对它的原則，作了更抽象的表述，在那里，无限的进展同样成了基础和最后之物。随着这样表述第一条原則，自我＝自我，而来的，是与第一条各自独立的第二条原則，**非我的对立**；自我和非我两者的**关系**也立刻被认为是**量的**区别，非我一部分是由自我規定，一部分則不是。非我以这样的方式仍然在它的非有中継續，以致它在它的非有中仍然是未被揚弃而对立的。因此，在这里所含矛盾发展成为体系之后，最終

的結果也就是曾經是开始的那种状况；非我仍然是一个无限的抵触(Anstoss)，是一个絕对的他物。非我和自我彼此間的最后关系是无限进展，是**企望**和**向往**，是开始就有的同一矛盾。

因为量的东西是被当作揚弃了的規定性，所以当对立一般被降低到一个仅仅是量的区别时，人們以为这样便为絕对的統一，为一个实体性，获得了許多东西，甚至一切的东西。**凡对立都只是量的对立**，这在某些时候成了近代哲学的主要命題；对立的規定具有同一的存在物，同一的內容，它們是对立的实在的两方面，因为每一方面都具有对立的两种規定，两种因素，只不过一种因素在一方面**占优势**，另一种因素在另一方面**占优势**，或者說一种因素、物质或活动在这一方面比在另一方面有**較大的数量**或**較强的度数**。既然假定有不同的諸多物质或活动，那还不如說量的区别证实并完成了这些物质或活动的外在性与它們彼此間和它們对自己的統一都漠不相关。**絕对**統一的区别应該只是量的区别；量的东西固然是揚弃了的直接規定性，但却是不完全的，才是**第一次**的否定，不是无限的否定，不是否定之否定。有和思維既然被想像为絕对实体的量的規定，所以它們作为定量，也就彼此是全然外在而无关系的，像在低級范围的碳和氮等一样。一个第三者，外在的反思，抽掉它們的区别，**认識**它們的（仅仅是**自在之有的**、还不是**自为之有的**）那种**內在的**統一。因此，这种統一事实上将仅仅被設想为最初的、直接的統一，或說是**有**，它在量的区别之中**仍然**与自身相等，但不是由自身而**建立**为与自身相等；于是它并未被理解为否定之否定或无限的統一。*只是在质的对立中，才出現了建立起来的无

* 参看第120頁。

限，出現了自为之有，而量的規定本身也就过渡到质的东西，这在下面将有較詳細的討論。

注 释 二

前面已經提到过，康德的**二律背反**，是表达有限物和无限物的对立在**較具体的**形态中，被应用到想像的特殊負荷者。前面所考察的二律背反，包含着质的有限与无限的对立。在另一个，即宇宙論的四个二律背反的第一个，所考察的，則是在有限与无限的冲突中的量的界限。因此我願在这里对这个二律背反加以研究。

这个二律背反涉及**世界在时空中有沒有界限**。这种对立也可以就时空本身方面来考察，因为时空究竟是事物本身的状况或者是直观的形式，这对于在时空中有沒有界限的二律背反，毫沒有改变什么。

仔細分析这个二律背反，也同样表現出它的两个命題及其证明（这些证明也和前面考察过的证明一样，是用的反证法），不过是两种簡单的对立的主张，即：**有一个界限**，和：**必須超越界限**。

正題是：

*"**世界在时間上有一开始；就空間說，它**也是封閉在界限之內的。"

证明中涉及时間的那一部分，先假定了反面，

"就时間而言，假如世界沒有开始，那么，达到**每一已知的时間点**，一定都已經过了一个永恒时間，因而在世界中已經**流过了**事物

* 参看第120—121頁。

彼此继續状态的无限系列。但一个系列之所以是无限，又恰恰在于它永远不能由继續的綜合来**完成**。所以說已經流过了一个无限的世界系列是不可能的，因而世界的开始是世界存在的必要条件——这就是所要证明之点。"①

证明中涉及**空間**的**另一部分**也归結到时間。一个在空間中是无限的世界，綜合它的部分需要一个无限的时間；由于在空間中的世界不被看作是一个正在变的东西，而是一个已經完成了的东西，所以这个时間就必須被认为是已經流过去了。但是关于时間在证明中第一部分已經指出，把一个无限的时間当作已經过去了，是不可能的。

*但是人們立刻看到这幷不需要用反证法来作证明，甚至根本不需要证明，因为应当证明的东西，已直接包含在证明本身之內，作主张的基础了。这就是假定到任何或**每一已知的时間点**已經过了一个永恒时間(永恒在这里只有坏的无限时間的瑣屑意义)。**一个已知的时間点**不过是时間中一定的**界限**。于是一个时間的界限在证明中被**假定为**眞实的界限，而这正是**应当证明**的东西。因为正題是：世界在时間上有一开始。

那里只有一个区别，即**被假定的**时間界限是作为以前流过去的时間的終結那样的一个**現在**，而待证明的时間界限則是作为一个未来的开始这样的一个**現在**。但是这一区别是不重要的。**現在**被假定是一个点，在这一点，应該有世界中事物彼此继續的状况的一个无限系列**流过去**，即被假定是終結、是**质的界限**。假如这个**現**

① 参看《純粹理性批判》，蓝譯本第330頁。重点是黑格尔加的。——譯者

* 参看第120—121頁。

在只被看作是量的界限、是流动的，不仅要超出界限，而且界限正是这个要超出自身的东西；那么，在这界限里的无限时間系列就不是**流过去了**，而是向前继續流动，而证明的論据也就垮了。另一方面，假如这个时間点被认为是对过去的质的界限，但是这样一来，它同时又是对于未来的**开始**——因为每一时間点，**本身**就是过去和未来的关系，——对于这个未来，它甚至是**絕对的**或抽象的**开始**，那就是应該加以证明的东西。至于在这个时間点的未来和未来的开始以前，便已經有了一个过去，那倒是与事实并不相干的；因为这个时間点是质的界限——假定它是质的界限，这就含有**已經完成**，已經过去，即**自身不再延續的**那种規定，——所以时間在那里便**中断了**，那个过去便与这个时間并无关系，这个时間只有从那个过去看来，才能够叫做未来；因此，沒有这样的关系，它便只是一般时間，便有了絕对的开始。但是，假如情形是这样，即时間通过**現在**这一已知的时間点而与过去有了关系，那么，它就会被規定为未来，于是从另一方面看来，它便不是界限，无限的时間系列还在所謂未来中继續着，而不是如假定的那样**已經完成**。

眞正說来，时間就是純量，证明中所用的时間点，时間应該到那里中断的时間点，倒不如說只是**現在**的**揚弃自身的**自为之有。证明所作的事，不过是把正題所主张的时間絕对界限描繪成**一个已知的时間点**，并且干脆把它假定为完成了的、即抽象的点，——这是一个通俗的規定，感性的想像容易把它当成**界限**；这样一来，*以前提出来要加以证明的东西，却在证明中当作假定了。

---

* 参看第120—121頁。

反題說：

“**世界沒有开始，在空間中也沒有界限，无論就时間看或就空間看**，都是无限的。”

证明也同样假定了反面：

“假如世界有一个开始。开始既然是一种存在，而在那以前，先有一个时間，其中幷沒有事物，那么，这就必須已經先过了一个时間，其中幷不曾有过世界，这就是一个**空虛的**时間。但是任何事物都**沒有**在空虛的时間中**发生**的可能；因为这样的时間，沒有一部分比另一部分本身具有与非存在条件**不同**的任何存在**条件**。世界中事物的某些系列固然可以有开始，但是世界本身却沒有开始，而就过去时間看来是无限的。”①

*这个反证法的证明，与其他证明一样，也包含着对它所应证明的东西，作直接而未經证明的主张。它先假定一个世界存在的彼岸，即一个空虛的时間，然后这个**世界的存在**又同样**超出自身**进**入这个空虛的时間**而**延續**自身，因此揚弃了这个空虛的时間，又**无限地继續**这个**存在**。世界是一个存在；证明**假定**：这个存在**发生了**，幷且发生又有一个在时間上**先行的条件**。但是反題本身就恰恰**在于**：幷沒有无条件的存在，沒有絕对的界限，世界存在总是要求有一个**先行的条件**。于是須要证明的东西便在证明中已經是假定了。以后又在空虛的时間中找寻**条件**，这不过是說条件被认为是有时間性的，也就是存在，幷且是有限制的存在。总之，假定是这样造成的，即：世界作为存在須以另一在时間中的有条件的存在

① 《純粹理性批判》，藍譯本第330頁。重点是黑格尔加的。——譯者

* 参看第120—121頁。

为前提，如此等等以至无限。

关于世界在**空間**中的无限性，其证明也是一样。用反证法先說世界空間的有限；"于是世界便处在一个空虛的、沒有界限的空間之中，并与这个空間有了关系；但是世界和**沒有**对象的这样的关系只是虛无而已。"①

*这里应該证明的东西，同样也在证明中直接成了前提。这直接假定了：有界限的空間的世界应当处在一个空虛的空間之中并与它**有关**，这就是說必須**超出**这个世界，——一方面进入到空虛，到彼岸和世界的**非有**，但是另一方面，世界又与那里有关系，即是世界在那里仍然**继續**，从而必須想像那个彼岸是用世界的存在来充实的。反題所主张的世界在空間中的无限性，不外一方面是空虛的空間，另一方面是世界与空虛空間的**关系**，即世界在空虛空間中的继續，或說是空虛空間的充实；空間是空虛的、同时又是充实的，——这种矛盾就是存在在空間的无限进展。世界与空虛空間的关系，这种矛盾就在证明中直接成了基础。

正反命題及其证明因此不过是代表相反的主张，一是說有**界限**，而这界限也同样只是**一个揚弃了的界限**；一是說界限有一彼岸，但它又与彼岸有**关系**，必須超出界限去向那里，但是在那里一个不是界限的界限又产生了。

这些二律背反的**解决**，像前面的一样，是先驗的，就是說解决在于主张空間和时間作为直观形式，是观念性的；这意味着世界**本**

① 《純粹理性批判》，蓝譯本第331頁。此处黑格尔是概括大意，并非逐句征引原文。——譯者

* 参看第120—121頁。

身并不自相矛盾，也不揚弃自己，只有直观中的和在直观与知性、理性的关系中的**意識**才是一个自相矛盾的东西。这种看法是对世界的柔情太过，要使矛盾远离世界，并将它移到精神中去，移到理性中去，任它在那里悬而不决。事实上，精神是如此其强，必然能够經得起矛盾，也懂得解决矛盾。但是所謂世界（它叫做客观的、实在的世界，或者依照先驗观念論的說法，是主观的、直观和由知性范疇規定的感性），却无时无地免得了矛盾，但又經不起矛盾，所以便把自身付托与发生和消灭。

3. 定量的无限

1. **无限的定量**，作为**无限大**和**无限小**，本身就是无限的进展。作为大或小，它是定量，同时又是定量的非有。因此，无限大和无限小只是想像的形象，仔細观察起来，那不过是虛无縹緲的曚曨阴影罢了。但是在无限进展之中，这种矛盾便在当前明显出現了；因此定量的本性，这个作为內涵大小而达到了实在性的东西，便和在它的**概念**中一样，在它的**实有**中建立起来了。必須加以考察的，就是这种同一性。

定量作为度数是单純的、自身相关的、自身規定的。因为在定量那里的他有和規定性，都由于这种单純性而被揚弃了，所以規定性对于定量是外在的；定量在它之外有它的規定性。它的这种外在的有，首先就是一般定量的**抽象的非有**，是坏的无限。但是进一步看来，这个非有也是一个大小；定量在它的非有中仍在继續，因为它正是在外在性中有其規定性；所以它的这种外在性本身也是定量；它的那个非有、那个无限之将变为有了界限，是这样的，即那

个彼岸将被揚弃，本身也被規定为定量，于是这个定量便是在它的否定之中而仍旧在它自己那里。

但是这一点正是定量本身之所以是**自在的**东西。因为通过它的外在之有的，正是**它自己**；外在性所构成的东西，使定量在自己那里仍是定量。于是在无限进展中，定量的**概念**便**建立起来了**。

假如我們先如实地就定量的抽象規定来看定量，那么**在定量中，当前既有定量的揚弃，又有它的彼岸的揚弃，即是既有定量的否定，又有这种否定的否定**。定量的眞理就是它們的統一，但是它們在这統一中却只是环节。这个眞理就是进展所表現的矛盾之解决，其最确切的意义就是**又树立了大小的概念**，即大小是漠不相关的或外在的界限。在无限进展本身中所想到的，常常只是：每一定量无論多大或多小，都要消灭，即定量必須能够被超过；但却不想到定量的这种揚弃，或彼岸，或坏的无限，本身也要消灭。

定量是由**第一次**的揚弃，即一般的质的否定建立的，这种揚弃本身也已經是否定的揚弃，——定量是揚弃了的质的界限，所以也是揚弃了的否定，——但定量也只有**自在地**是这样；被建立起来，它便是实有，然后它的否定被固定为无限物，即定量的彼岸，而彼岸站在那里又作为此岸，作为**直接的东西**；所以这个无限物只被規定为**第一次**的否定，这样，它就表現为无限的进展。我們已經指出过，在这个无限进展中，呈現着更多的东西，即否定之否定或眞的无限物。前面已經注意到定量的概念由此而恢复；这种恢复首先意謂定量的实有得到了更确切的規定；这就产生了依**它的概念而規定**的定量，与**直接的定量**不同；現在**外在性**成了它自己的对立物，被建立为**大小**本身的一个环节，——定量也这样建立起来了，

即：定量借它的非有，无限为中介，在另一定量中有了它的规定性，即在**质方面**是定量所以是定量的那种东西。但定量的概念和它的实有相比較却是属于我們的反思，属于那种在这里还不是当前現有的比率。最切近的规定是定量回复到**质**，尔后在质方面被規定了。因为它的特性、它的质就是規定性的外在性和漠不相关；現在它之被建立，与其說是在它的外在性中，不如說就是它自身，它在它的外在性中与自身相关，与自身有了单純的統一，即在**质的方面**被規定了。这个**质的东西**还被更确切地規定，即被規定为自为之有，因为它所达到的自身关系，是由中介、由否定之否定而发生的。定量不再是在它之外，而是在本身那里有了无限，有了自为的規定。

无限物在无限进展中，只有一个非有、一个被寻找而到达不了的彼岸的空洞意义，但事实上它不是別的，正是**质**。定量作为漠不相关的界限，超出自己，进入无限；它在那里所寻求的，不是別的，正是自为的規定，正是质的环节，但是这个自为的規定，这样却只是一个应当。定量对界限的漠不相关，因而缺乏自为之有的規定性并要超出自己，这就是使定量成为定量的那种东西；它的这种超出应該被否定而在无限中找到它的絕对規定性。

极其一般地說来：定量是被揚弃了的质；但定量又是无限的，它超出本身，是它自己的否定；所以这种超出，本身就是被否定了的质的否定，是质的恢复；而建立起来的是这样的东西，即外在性出現为彼岸，并被規定为定量**自己**的环节。

于是定量被建立为排斥自身的，从而有了两个定量，但是这两个定量却被揚弃了，只是**一个統一体的环节**，这个統一体就是定量

的規定性。——定量这样在它的外在性中作为漠不相关的**界限**而**与自身相关**,于是便在质的方面被建立起来,这就是**量的比率**。——在比率中,定量是外在于自身的,与自己不同的;它的这种外在性是一个定量对另一定量的关系,每一定量都只是在与它的他物的关系中才有价値;这种关系构成定量的規定性,定量就是这样的統一体。定量在那里所具有的,不是漠不相关的規定,而是质的規定,它在它的这种外在性中回复到自身,在这种外在性中,定量就是它之所以是定量的东西。

注释一 数学无限的概念規定性

*数学的无限**一方面是很有兴趣的,因为它将引入数学,导致了数学的扩张和伟大的結果;另一方面又是很奇怪的,因为这門科学还沒有能够用概念(眞正意义的概念)来論证无限物的使用。論证到底是要依靠(用**别的根据来证明**的)借助于那种規定所得**結果**的**正确性**,而不是依靠对象和获致結果的运算的明显性,甚至运算本身倒被认为是不正确的。

这一点本身已經很糟糕;这样的一个办法是不科学的。这个办法也带来害处,即:当数学因为对于它的这个工具的形而上学和批判方面并不擅长,以致不认識这个工具的本性之时,数学就既不能規定其应用范围,也不能保证其不被濫用。

但是从哲学的观点看来,这个**数学**的无限之所以重要,因为事实上它是以眞正无限的概念为基础,**比通常所謂形而上学的无限**

---

* 参看第 121 頁。

高得多，人們就是从形而上学的无限出发，对眞无限作了許多責难。面对这些責难，数学常常只曉得用抛弃形而上学的权威来自救，认为只要它一貫在自己的地基上行动，就与形而上学这門科学毫不相干，也不用理睬形而上学的概念。数学似乎无須考虑事物本身是什么，而只考虑事物在数学的領域內眞的是什么。形而上学在与数学的无限相矛盾的时候，无法否认或取消使用数学无限的輝煌結果，而数学也搞不清自己的概念的形而上学，因此也搞不清那种使无限物的使用成为必需的方法的由来。

假如这是数学遭受到的一般**概念**的唯一困难，那么，它尽可不必多費周章，把这个概念放在一边好了，这就是說，由于概念比仅仅列出一事物的基本規定性、即知性規定要更多一些，而且数学对这些規定性幷不缺少**严密性**；因为它这一門科学既不是和它的对象的概念打交道，也不是由于概念发展（即使仅仅是由于推理）而产生它的內容。但是在数学无限的方法里，数学对**自己特有的方法**本身，却发現了**根本矛盾**，而它之所以是科学，就依靠这种方法。因为对无限的計算，允許而且要求数学在有限大小运算时所必須完全抛弃的解法，同时数学又对这些无限的大小和有限的定量都一样处理，想应用对它們都有效的同样方法。为**超經驗**的規定及其处理取得普通的計算形式，是这門科学成长的一个主要方面。

数学在不同运算的冲突中，表現出它由此而找到的結果，与用眞正数学的、几何的、解析的方法所找到的，是完全一致的。但一方面幷非一切結果都是这样，而引入无限的目的，也不仅仅在于縮短通常的路程，而是要达到用这些方法所不能导致的結果。另一方面，**成果**自身幷不就驗証了所采取的**途徑的方式**有道理。但是

无限的計算方式显出了以它被卷入貌似的**不精确**而遭到困难，因为它先以一个无限小量来增加有限的大小，而在以后的运算中，对这些大小又保留一部分，省略一部分。*这种解法的古怪之处，就是尽管承认了这种不精确，而所得的結果，却不仅是誤差可以**无須注意**的**大概**或**近似**，而是**完全精确**。我們在結果以前的运算时，总**不免想像**有些定量不等于零，但是**微不足道**，可以不加注意。但是在我們所了解的数学規定性那里，一切精确性較大或較小的区别都完全抛掉了，正如在哲学中，所能談到的，只有眞理，而不是較大或較小的概然性。假如无限的方法及使用由于成果而得到辯护理由，那么，不管这个成果而要求对方法的辯护理由，这并不像間鼻子要使用鼻子的权利证明那样多余。因为数学知識之所以是科学的知識，主要就在于证明，至于結果，其情况也是如此，因为严格的数学方法并不是对一切都提供了成果的标記，而这种标記，无論如何，也只是外面的标記。

值得費些力量去仔細考察无限的数学概念，和有些很可以注目的尝試，那些尝試的意图在于論证这种概念的使用，消除方法所感到的很难受的困苦。在这个注释里，我要較广泛地从事考察对数学无限的論证和規定，这种考察将对其概念的本性投下最好的光明，也将指出这个概念如何浮現在这些論证和規定的面前并为它們立下基础。

数学无限的通常規定是：它是一个这样的**大小**，假如它被規定为无限大，那么在它以上就沒有**更大的**；假如它被規定为无限小，

---

* 参看第121頁。

那么在它以下也沒有**更小的**；或者說在前一种情形，它比任何大小都更大，在后一种情形，它比任何大小都更小。这个定义当然并沒有表現眞概念，倒不如說是像以前已經說过的无限进展中的那个同样矛盾。但是我們还是看看那里所包含的东西本身是什么吧。数学为一个大小所下的定义是：大小是某种可以增加和減少的东西，——一般說来，这就是一个漠不相关的界限。現在无限大或无限小旣然是这样一个不再能增加或減少的东西，那么，事实上它也就**不**再是**定量本身**了。

这一結論是必然的、直接的。但是定量（我在这个注释中如实地称一般定量为有限的定量）被揚弃这种不常有的想法，却为普通理解造成困难，因为定量旣然是无限的，那就要求設想它是被揚弃了的，是一个已非定量而**仍然留有它的量的規定性**那样的东西。

这里我們引证一下康德对这种規定是如何判断的。① 他发現这种規定与人們所了解的**无限的整体**并不一致。"根据普通概念，一个大小，假如不可能有更大的超过它时（即超过其中所包含的一定单位的数量），它就是无限的；但是沒有一个数量是最大的，因为总可以再加添上一个或多个的单位。——另一方面，通过一个无限的整体，也不会想像出它有**多么大**，所以它的概念不是一个**最大限度**（或最小限度）的概念，而是通过无限的整体来設想它与一个任意采取的单位的**关系**，就单位而言，无限的整体比一切数都更大。无限物随着所采取的单位較大或較小而較大或較小；但是无限物，因为它的存在仅仅由于与这种已知单位的关系，却永远仍然

① 見《純粹理性批判》中对宇宙論第一个二律背反正題的注释。——黑格尔原注

是一样的，尽管整体的絕对大小当然完全不会由此而知道。”①

康德斥責把无限整体看作一个最大限度，看作一定单位的**已完成的数量**。最大限度或最小限度本身总还像是一个定量或数量。这样的观念无法避免康德所举出的后果，会引致較大或較小的无限物。一般說来，既然把无限物想像成定量，那么，較大或較小的区别也就仍然会对无限物有效。但是这种批評，对于眞的数学无限物的概念，无限差分的概念，却是无的放矢，因为无限差分已不再是有限的定量了。

康德的无限概念，恰恰与此相反。他所謂的眞的、先驗的概念，是“測量一定量时**永远不能完成**单位的继續綜合”。② 这是假定了一个一般的定量作为已經給与的；它应該由于单位的綜合而成一个数目，一个被确定指明的定量，但是这种綜合又永远不能完成。*这里所表示的，显然不过是无限进展，只是被想像为**先驗的**，即本来是主观的、心理的罢了。就本身說，定量誠然应該是完成了的，但是就先驗的方式說，即在主观中（主观給它一个与单位的关系），却只发生了一个这样的定量的規定，它沒有完成而絕对带着一个彼岸。所以这仍然是停留在大小所包含的矛盾里，但是这个矛盾却被分配給对象和主体了；对象得到的是定立界限，主体得到的是超出主体所把握的每一規定性而进入坏的无限。

另一方面，前面已經說过，数学无限物的規定，如高等分析中

① 《純粹理性批判》，蓝譯本，第332頁，中間删略了关于世界和时空的几句話。——譯者

② 《純粹理性批判》，蓝譯本，第333頁，重点是黑格尔加的。——譯者

* 参看第122頁。

所使用的，誠然与眞的无限概念符合，現在却应当对这两种规定的比較，作更詳細的闡释。关于眞的无限的定量，首先就是它自己規定本身是无限的。它之所以如此，因为正如以前看到过的，有限的定量（或者說一般定量）和它的彼岸，即坏的无限，都**同样**被揚弃了。揚弃了的定量因此回复到单純性和自身关系，但是这不仅仅像外延定量那样，因为当外延定量过渡到內涵定量之时，內涵定量只是**本身**在外在的杂多中才有其規定性，但对于規定性旣应当漠不相关，又应当有差异。无限的定量則是在它那里含有（1）外在性，（2）这种外在性的否定；所以它不再是任何有限的定量，不再是一个**以定量为实有**的大小規定性，而是单純的，因此只是**环节**。无限的定量是一个在**质的**形式中的大小規定性；它的无限性必須是一个**质的規定性**。这样，作为环节，它本质上是在和它的他物統一之中，只有通过它的这个他物，才是被規定了的，即它只在对一个同它处于**比率**中的东西有关系时，才有意义。在**比率**之外，它就是**零**；——因为定量本身**对比率**应当是漠不相关的，而在比率中却应当是一个直接的、平靜的規定。它在比率中只作为环节，便不是一个自为的漠不相关的东西；由于它同时又是一个量的規定性，所以它在作为**自为之有**的无限性中，只是一个**为一**（Für-Eines）的东西。

无限物的概念，这里还只是抽象地展示出来；假如我們把定量当作**一个比率环节**，观察它所表現的各个阶段，从它同时还是定量本身这一最低的阶段起，直到它获得无限大小的眞正意义和表現这种較高的阶段为止，那么，无限物的概念就将显出是为数学的无限物奠立基础，它的本身也将更为明白。

我們試先取一个**比率**中的定量，如一个**分数**。例如$\frac{2}{7}$这个分数，它幷不像1，2，3等等定量，它固然是一个普通的有限的数，但不是一个直接的数，如整数那样，而是由**两个其他的数**間接規定的分数；那两个数互为数目和单位，而单位也是一确定的数目。但是假如将这两个数相互的密切規定抽掉，只就現在它們在质的关系中恰巧是定量这一点来观察，那么，2和7在另外的地方就是漠不相关的定量；但是在这里，由于它們仅仅出現为彼此的**环节**，从而第三者（即被称为指数的定量）也出現了，所以它們幷不是立刻被当作2和7，而只是依照它們的**相互**規定性才能有效。因此可以同样用4和14，或6和21等等以至无限来代替它們。这里，它們开始有了质的特性。假如它們被当作只是定量，那么2和7便是：一个絕对只是2，另一个絕对只是7；4，14，6，21等等也都絕对与这个数不同，而以上等等数既然只是直接的定量，它們也就不能够彼此代替。但是2和7既然依照規定性，不被当作是这样的定量，那么，它們的漠不相关的界限便揚弃了。于是从这一方面看来，它們便包含了无限性的环节；因为它們不仅不再是它們本身，而且它們的量的規定性仍然保留，但是又作为一个自在之有的质的規定性而保留——即依照它們**在比率中**的值。可以用无限多的别的数来代替这两个数，而分数則由于比率所具有的規定性，其值幷不改变。

但是分数所表現的无限性仍然还不完全，这是因为分数的两項2和7可以从比率中取出来，而它們这样便是普通的漠不相关的定量；至于它們既是在比率中又是环节，这种关系对它們說来倒是某种外在的、漠不相关的东西。它們的**关系**本身也同样是一个

普通的定量，即比率的指数。

普通算术运算所用的**字母**，是提高数到普遍性的第一步，字母并沒有一定数值的那种特性，只是每一确定值的一般符号和不确定的可能性。因此分数$\frac{a}{b}$像是无限物的較适合的表現，因为a和b从它們的相互关系取出来，仍然是不确定的，即使分离以后，它們也沒有自己的特殊的值。这两个字母固然被当作不确定的大小，但其意义却是它們可以是任何一个有限的定量。这样，它們誠然是一般的想像，但又只是**确定的数**的想像，既然如此，它們之在比率中这一点，于它們說来，是不相干的；它們在比率外，也保持这个值。

我們更仔細观察一下比率中所呈現的东西是什么，那么，在比率中就有两个規定，一是一定量，二是这个定量不是直接的，而是其中有质的对立；它之所以在比率中仍然是确定的、漠不相关的定量，因为它从它的他有、从对立回复到自身，从而是无限物。这两种規定，以下面的大家熟知的形式来表現它們的相互区别的展开。

$\frac{2}{7}$这个分数可以表示为0.285714……，$\frac{1}{1-a}$这个分数可以表示为$1+a+a^2+a^3+\cdots\cdots$等等。这样，分数就是**一个无限的系列**；分数本身意謂着这个系列的总和或**有限的表現形式**。比較一下这两种表現形式，那么，无限系列那一种表現形式就是不再把分数表現为比率，而是依照这样的方面来表現它，即分数作为一定**数量**的彼此相加的东西，作为数目，是定量。至于这些大小应該把分数作为数目来构成，而本身又是由十进位的分数、即由比率而成，那却与这里的問題无关；因为这种情况所涉及的，只是这些大小的特种**单位**，而不是构成**数目**那样的大小；正如由多数符号构成的十进位

系統的一个整数，本质上被当作**数目**，而并不管它是由一个数和十这个数及其方幂的**乘积**所构成的那样。所以这个問題也不在于除我們所举的例$\frac{2}{7}$以外，还有其他造成十进位分数的分数，并沒有发生无限的系列；每一个分数都可以用与此不同的单位的数的体系来表示。

无限的系列应該把分数表現为数目，現在分数的比率方面既然在这个无限系列中消失了，那么，以前指出过的，分数从比率得到无限性的那一方面也就消失了。但是这样无限性却以另一种方式进来了；系列本身就是无限的。

系列的无限属于哪一类，現在也是很明显的；这是进展的坏的无限。系列包含并表現着矛盾，那就是它要把比率和其中具有**质的**本性这样的东西，表現成一个沒有比率的东西，一个单純的**定量**或数目。其結果是：系列中表現的数目总是缺少了一点什么东西，以致为了达到所要求的規定性，总是必須超出已經建立的东西。进展的規律是大家熟知的，它就在分数所包含的定量規定中和应当表現这种規定的形式的性质中。数目固然可以由系列的继續延长，使其需要多么精密便有多么精密；但是由系列所表現出来的，仍然永远只是一个**应当**；这种表現总是带着一个揚弃不掉的彼岸，因为把一个依靠**质的**規定的东西表現为**数目**，就是一个**永存的矛盾**。

无限系列中現实当前的那种不精密，在眞的数学无限里却只是表面現象。**这两类数学的无限**，和两类哲学的无限一样，决不可以混淆。表現眞的数学无限物，早就开始用过**系列的形式**，甚至近来也重又引用。但是这种形式对它并不是必要的；恰恰相反，下

面将会指出无限系列的无限物与那种眞的数学无限物有本质的区别。无限系列不如說是比分数的表現形式甚至还要低下一些。

无限系列包含着坏的无限，因为系列所应該表現的东西，仍然是一个**应当**，而它所表現出来的东西，又带着一个不会消失的彼岸，与它所应該表現的东西**不同**。无限系列之所以是无限的，幷非为了被建立起来的各項的緣故，而是因为这些項不完全，因为有一个本质上属于这些項的他物，是它們的彼岸；建立的項无論願意怎么多，便怎么多，而系列中实有的东西却仍然只是一个有限物，就眞正的意义說来，是被建立为有限物，即它**不是它应該是**的那样的东西。与此相反，这种系列的所謂的**有限的表現形式**或总和却幷沒有欠缺；它所包含的値是完全的，而系列却只是在寻找这个値；彼岸从逃跑中被召回来了；这种表現形式是什么和它应該是什么幷沒分离，而是同一的东西。

这两者区别所在，較确切地說，就是：在无限系列中，**否定物**是在它的各項**之外**的，这些項仅仅由于被当作**数目**的部分而当前現在。与此相反，有限的表現形式是一个比率，**否定物**在这个形式中，作为比率两端的**相互**規定，是內在的，这个相互規定回归到自己，是自身相关的統一，是否定之否定（比率**两端**都是**环节**），于是**在自身中**也就有了无限性的規定。——这样，寻常**所謂总和**，如 $\frac{2}{7}$ 或 $\frac{1}{1-a}$，事实上就是一个比率；而这个所謂**有限的表現形式**就是眞的**无限的表現形式**。反之，无限**系列**倒眞的是**总和**；它的目的是要把本身是比率的东西，以一个总和的形式来表現，而系列現有的各項不是一个比率的項，而是一个总积（Aggregat）的項。另一方面，系列还不如說是**有限的表現形式**；因为它是不完全的总积，本

质上仍然是有缺憾的。系列就其实有的东西而言是一定的定量，但同时又是一个較少于本身应該有的定量；而系列所缺少的东西也同样是一个一定的定量；所缺少的部分事实上正是系列中称为无限的那个东西，就仅仅形式方面說，这个部分是一个缺少的东西，一个**非有**；就它的內容說，它是一个有限的定量。在系列中实有的东西連同所缺少的一起，就构成了分数那样的东西，这是系列**应該**是而又不能够是的一定的定量。**无限**这个字，即使在无限系列中，也常常被人以为一定是某种高尙尊严的东西，这是一种迷信，知性的迷信；我們已經看到了它倒不如說是要归結到**有缺憾的**規定上去。

还可以說，其所以有不能总和的无限的系列，就系列形式而言，那完全是由于外在而偶然的情况。它們比能总和的无限系列，含有較高級的无限性，即不可通約性(Inkommensurabilität)，或者說不可能把其中所含的量的比率表現为定量，即使是表現为分数也不可能。但是它們所具有的**系列形式**，本身却含有与能总和的系列中相同的坏的无限規定。

数学的无限物——不是方才所說的，而是眞的数学的无限物——被称为**相对的**无限物；通常的形而上学的无限物——这該是被了解为抽象的、坏的无限物——却反而被称为**絕对的**无限物；这里也就有了以前在分数和分数的系列那里所看到的名詞的顚倒。事实上，这个形而上学的无限物倒只是相对的，因为它所表現的否定仅仅是与一个界限对立，即界限仍然在它之外**长留**，并不被它揚弃；数学的无限物则与此相反，眞的把自身中的有限的界限揚弃了，因为界限的彼岸与界限联合了。

一个无限系列的所謂总和或有限的表現形式，在方才陈述过的意义之下，倒应該被认为是无限的，尤其是**斯宾諾莎**曾树立眞的无限概念来与坏的无限概念对立，并用例子加以說明。当我将他关于这方面的說法和我的这种解释联系起来时，他的概念就极其明白了。

他首先把**无限物**定义为任何性质的存在的**絕对肯定**，相反地，有限物却是**規定性**、是**否定**。[1] 当然，一种存在的絕对肯定必須认为是它的自身关系，而不是由于有一他物；反之，有限物則是否定，是与一个**他物**的**关系**的終止，这个他物是**在它以外**开始的。一种存在的絕对肯定，当然沒有穷尽无限的概念。这个概念之包含无限，即肯定，并不是作为直接的肯定，而只是通过他物在自身中的反思而恢复的肯定，或說是否定物之否定。但是在斯宾諾莎那里，实体及其絕对統一还只有不动的，即不是自己以自己为中介的統一形式，是一种僵硬的形式，其中还沒有自身的否定的統一这样概念，还沒有主观性。

他說明眞的无限物所用的数学例子（《书信集》，Epist. XXIX），是两个不相等的圓之間的空間，一个圓落在另一个圓之內而又不碰到它，并且这两个圓不是同心的。他似乎很看重这个几何形状和用这形状为例的概念，以致把它作为他的伦理学的公則。[2] 他說：“数学家結論說，在这样的空間中可能的不相等是无限的；那些

---

① 見斯宾諾莎《伦理学》第一部分，命題八，附释一。賀麟譯本第7頁。——譯者

② 按指《伦理学》第一部分，公則(五)，賀麟譯本第4頁。以下引文，仍是《书信集》中語。——譯者

不相等，不是由于无限数量的部分(因为这样的空間的**大小**是**确定的**、**立了界限的**，而且我可以建立較大的或較小的这样的空間)，而是因为**事物的本性**超出了任何規定性。”可是斯宾諾莎拋弃了把无限物想像为沒有完成的数量或系列的那种設想，提醒人們这里所举的空間的例子，无限物不是彼岸，而是当前現在、已經完成了的；这个空間是一个立了界限的，但它所以是无限的，是“因为事物的本性超出了任何規定性”，因为其中所包含的大小規定不能表現为定量，或依照上述康德的說法，把它**綜合**为一个分立的定量是不能完成的。——**連續**定量和**分立**定量的对立如何一般地导引出无限物，这应該在下一注释中討論。那种在一个系列中的无限，斯宾諾莎称之为**想像的无限物**；另一方面，他称自身关系的无限物为思維的无限物或**現实的无限物**(infinitum actu)。它之所以是**現实的**(actu)无限，是因为它是已完成的和現在的。这样，0.285714……或$1+a+a^2+a^3$……等系列便仅仅是想像的、或意見的无限物，因为它們沒有現实性，总是缺少点什么；反之，$\frac{2}{7}$或$\frac{1}{1-a}$都是**現实的**无限物，**不仅有**系列中現在各項的东西，并且还有系列所缺少而**只是应該有**的东西。$\frac{2}{7}$或$\frac{1}{1-a}$同样是一个有限的大小，就像斯宾諾莎封閉在两个圓之間的空間及其各种不相等那样，并且也像这个空間那样可以使其較大或較小。但是并不因此而发生較大或較小的无限物那种荒謬事情；因为这个整体的定量与它的环节的比率，与**事物的本性**、即与质的大小規定无关；那在无限系列中**实有**的东西，同样是一个有限的定量，但除此之外，它还是一个有缺憾的东西。**想像**对于它仍然停留在定量本身那里，并不曾反思质的关系，而质的关系却构成現存的不可通約性的基础。

斯宾諾莎例子中所包含的不可通約性，其中一般地包含了曲綫函数，更确切地說，导致了数学在这样的函数里，或一般地說，在**变量的函数**里所引用的无限，这是**眞的**数学的、质的无限，也就是斯宾諾莎所想的无限。我們在这里要詳細說明这种規定。

首先是关于**可变性**这样重要的范疇，函数中相关的大小就是在这个范疇下被把握的。这些大小之可变化，其意义并不应該是像分数$\frac{2}{7}$中2和7两个数那样，因为同样可以用4和14，6和21等等以至无限的其他的数来代替而不改变这个分数中所定的值。对$\frac{a}{b}$同样也可以用任何数代替a和b而不改变$\frac{a}{b}$所应該表現的値。現在的意义是：对于一个函数中的x和y，也可以用一个无限的、即不可穷尽的**数量**的数来代替，a和b是与那x和y同样可变化的大小。因此，为大小規定选择了**变量**这一名詞是很含糊而不幸的，这种大小規定的有兴趣之处及其处理方式，是在与单純可变性**完全不同的地方**。

数学高等分析滿怀兴趣地从事于研究一个函数的环节，为了弄明白这些环节的眞正規定何在，我們必須再經历一遍前面已經注意过的阶段。在$\frac{2}{7}$或$\frac{a}{b}$中，2和7每一个本身都是規定了的定量，关系对于它們是不重要的；a和b也同样代表这样的定量，它們在比率之外也仍然是它們原来的样子。此外，$\frac{2}{7}$和$\frac{a}{b}$也是一个固定的定量，一个商数；比率构成一个数目，分母表示数目的单位，分子表示这些单位的数目，或倒过来說也可以；即使4和14等等代替了2和7，比率作为定量仍然是同一的。但是这一点在譬如$\frac{y^2}{x}=p$的函数中却有了本质的改变；这里x和y固然有可以是确定的定量的那种意义，但x和y却沒有确定的商数，而只是x和y^2

才有。所以这个比率的**两端**不仅第一、不是确定的定量，而且第二、它們的比率也不是一个固定的定量(这里也不**意謂**着它是像a和b那样的一个固定的定量)，不是一个固定的商数，这个商数作为**定量**也是絕对**可变的**。这一点的含义，唯在于：不是x对y有比率，而是只有x对y的**平方**才有比率。一个大小对**方冪**的比率，不是一个定量，而在本质上是**质的**比率；**方冪比率**是一种**情况**，这种情况必須看作是**基本規定**。——但是在直綫函数$y=ax$之中，$\frac{y}{x}=a$却是一个普通的分数和商数，因此这个函数只在**形式上**是一个变量的函数，或說这里的x和y就和在$\frac{a}{b}$中的a和b那样，沒有微积分計算中所考虑的那种規定。从微积分的观点看来，由于变量的**特殊性**，倒是宜于为它們采用一个特殊名称，并且采用与有限的(无論确定或不确定的)方程式中普通所用的**未知数**符号不同的**符号**，因为它們与那些单純未知数有本质的差异，那些未知数本身是完全确定的定量或有一个确定定量的确定范围。——只是因为对于构成高等分析的兴趣和对引起需要和发明微分計算的东西的特殊性缺乏意識，才把一次方的函数，如直綫方程，也納入这种計算本身的处理之內；另外一种誤解也有助于这样的形式主义，即这种誤解以为一个方法的**普遍化**这一本来正当的要求，将由于省略掉为这种需要基础的**特殊**規定性，便会实現，以致认为这个領域內所处理的，好像只有**一般**的**变量**了。假如懂得这种形式主义所涉及的不是变量本身，而是**方冪規定**，那么在考虑以及处理这些对象时，便会省去許多形式主义了。

但是数学无限的特殊性之出現，还在后一阶段里。在把x和y首先当作是由一个方冪比率来規定的方程式中，x和y本身仍然

应該有定量的意义；这种意义在所謂**无限小的差分中**却完全丧失了。dx，dy 不再是定量了，也不应該有定量的意义，它們的意义只在于关系，**仅仅意味着环节**。它們不再是某物（被当作定量的某物），不再是有限的差分；但也**不是无**，不是无規定的零。在比率之外，它們是純粹的零，但是它們应該被认为仅仅是比率的环节，是 $\frac{dx}{dy}$ 微分系数的**規定**。

在这个无限概念中，定量真的成了一个质的实有；它被建立为現实地无限的；它不仅是作为这个或那个定量，而是作为一般定量被揚弃了。但是，作为**定量原素的量的規定性**，仍旧是根本，或者如以前所說，仍旧是**定量的第一概念**。

对这种无限的数学基本規定，即对微积分的基本規定所作的一切攻击，都針对着这一概念。假如这个概念不被承认，那也是数学家本身不正确的观念所引起的；尤其是要归咎于在这些爭論中，不可能把对象当作概念来論证。但是前面已經說过，数学在这里也避免不了概念；因为作为无限的数学，它幷不把自己限制于对象的**有限的**規定性，像在純粹数学中空間和数及其規定只是就有限性方面来观察幷相互有关系那样，而是把一个从那种研究得来幷加以处理的規定，移植到**与此对立的規定的同一**中去，例如把一条曲綫作成直綫、把圓作成多角形等等。所以数学采用的微积分的运算，与单純的有限規定的性质及其关系相矛盾；因此，唯有在**概念**中，这些运算才会得到論证。

假如无限的数学坚持那些量的規定是正在消失的大小，即既不再是任何定量，又不是无，而仍然是一个**与他物对立的規定性**；那么，在有与无之間，幷沒有所謂**中間状态**，这似乎是再明白不过

的了。——这种責难以及所謂中間状态自身是怎么回事，这已經在前面变的范疇第四个注释中說明过了。有和无的統一，当然不是什么**状态**；状态只是有和无的一种規定，有、无等环节只是偶然由于錯誤的思維才陷入这种規定之中，就好像陷入疾病或外在的影响之中那样；倒不如說唯有中項和統一、消失或变才是它們的**眞理**。

人們还說过：无限是什么，并**不能**以較大或較小来**比較**，所以按照无限的行列或品級，并不能够发生有限和无限的比率，像出現在数学科学中的无限差分的区别那样。以上所說的非难，是以如下的观念为基础，即这里所談的是**定量**，它們是作为定量而被比較的；假如那些規定不再是定量，那末，它們彼此間也就不再有比率了。但是，那个仅仅在比率中的东西，倒不如說并非定量；定量是一个这样的規定，即它在比率之外，有一个完全漠不相关的实有，它与一个他物的区别应該是漠不相关的；与此相反，质的东西恰恰只是在它与一个他物相区别那样的东西。因此，那些无限的大小不仅是可以比較的，而且只有作为比較或比率的环节。

我再列举一下数学中关于这种无限所給予的最重要的規定；很显然，关于事实的思想虽然为这些規定立下基础并与此处所闡释的概念一致，但是这些規定的創始者并沒有把这种无限当作概念来探討，而在应用时又不得不找与其更良好的宗旨相矛盾的办法。

*对这种思想的正确規定，莫过于**牛頓**。我在这里把属于运动

---

* 参看第122頁。

和速度(他主要是从速度采用了**流数** Fluxion 这一名詞)观念的規定分开，因为这里出現的思想，不是在份所应有的抽象之中，而是具体的，夾杂着非本质的形式。牛頓解释这些流量說(《自然哲学的数学原理》第一卷，第十一补助命題注释)①，他并不把它們理解为**不可分的东西**(这是以前数学家們，如卡伐里利②等所用的形式，含有**自在地規定**了的定量的概念)，而是**正在消失的可分的东西**。再者，流量也不是一定部分的总和和比率，而是**总和和比率的极限**(limites)。可以責难說，正在消失的大小并沒有**最后的比率**，因为在消失以前就还不是最后的，而当其消失，便也再不是什么比率了。但是对于正在消失的大小的比率，必須理解为这样的比率，即大小不是**在**比率**以前**，也不是**在以后**，而是**連同比率**一起消灭的(quacum evanescunt)。正在发生的大小的最初比率，也同样是連同比率一起发生的。

牛頓只是按科学方法的当时水平，說明了一个名詞所指的是什么，但是一个名詞所指是这样或那样的东西，这原本是主观的意向或历史的要求，那里并沒有表現出这样一个概念是自在而自为地必然的，具有內在的眞理。但是从上所引，也表明了牛頓所提出的概念，与上述无限大小如何由对定量自身的反思而产生，是相符合的。这就是从大小的消失来了解大小，即是說它們已不再是定量；此外，它們也不是一定部分的比率，而是**比率的极限**。所以无

① 参看《自然哲学之数学原理》，郑太朴譯，商务印书館版，第60—61頁。——譯者

② 卡伐里利(Cavalieri, 1598—1647)，博洛尼亚(Bologna)的数学教授，著有：《不可分的連續的新几何学》，1635年；《几何学习題》，1647年。——原編者注

論定量本身(即比率的各項),或是比率本身(只要这个比率也是定量),都应該消失;大小比率的极限,就是在那里既有比率,又沒有比率,——更精确地說,就是定量在那里消失了,从而比率只是作为质的量比率而被保留,其各項也同样只是作为质的量环节而被保留。——牛頓又說,不可以从有正在消失的大小的最后比率,推論出也有最后的或**不可分的**大小。那样就会又是从抽象的比率跳到这种比率的各項上去,这样的各項本身在其关系之外另有一种值,它們是不可分的,像是某种是**一**或无比率的东西。

針对这种誤解,他还提醒我們說,**最后比率**不是**最后大小的比率**,而是极限;无限地减少着大小的**比率**,比任何**已有的**、即有限的差分都更接近极限,但是这些比率却不可越出那个极限,那样就会成了无。如前所說,**最后的大小**可以被了解为不可分的大小或一。但是在最后比率的規定中,无論是漠不相关的一,即无比率之物的概念,或是有限的定量的观念,都除掉了。另一方面,假如所要求的規定,已經发展成为純粹仅仅是比率的环节这种大小規定的概念,那就既不需要牛頓把定量移植其中而仅仅表現为无限进展的那种**无限的减少**,也不需要在这里并不再有直接意义的那种可分性的規定。

*至于在**定量消失**中**保留比率**,在别处也有表現(例如卡尔諾[①]的《关于微分計算的形而上学的一些思考》),即正在消失的

① 拉薩尔·尼古拉·馬格里特·卡尔諾伯爵(Graf Lazare Nicolas Marguerite Carnot, 1753—1823),共和国軍"胜利的組織者",一直到1815年被放逐时,在政治上和軍事上都同样是重要人物,死于馬格德堡。他的《关于微分計算的形而上学的一些思考》出版于1797年。——原編者注

* 参看第122頁。

大小，由于**連續規律**，在消失之前仍然保持它們来源所自的比率。——这种观念只要不被了解为定量的連續，就表現了事物的眞正本性，因为这种連續在无限进展中仍有定量，定量在消失中仍然这样继續自身，即在它自己的**彼岸**中所发生的，仍然只是一个有限的定量，一个**系列的新項**；一个**連續的**过程总是被想像为这样的，即：它所經过的值，全都仍然是有限的定量。反之，在被造成眞正无限的那种过渡中，**連續的**却是比率；因为这种过渡倒是恰恰在于把比率提出使其純粹，使无比率的規定（即一个定量是比率的一項，它被放在这种关系之外，也还是一个定量）消失，所以这种比率是很**連續的**，保持自身的。在这样的情况下，量的比率的这种純淨化不过是好像一个經驗的**实有物**被**概念掌握**那样。这种实有物之所以高出自身，是由于它的概念含有与它自身同一的規定，但这是以这些規定的本质性和概念的統一性来把握的，在这之中，規定也就失去了漠不相关的、非概念的持久存在了。

同样有兴趣的，是牛頓对現在所說的大小所表述的另一形式，即**发生的大小**（erzeugende Grösse）或**根本**（Prinzipien）。一个**已經发生**的大小（genita）是一个乘积或商数、方根、長方形、正方等——总之是一个**有限的大小**。“这种大小在继續运动和流动中增減而被认为是可变的，所以他对它的**暂时增量**（Inkrement）或**減量**（Dekrement）用了**瞬刻**（Moment）这个名詞。但是这些瞬刻不应該被看作是一定大小的細小部分（particulae finitae）。这样的細小部分自身不是**瞬刻**，而是由瞬刻所**发生的大小**，这里所指的，倒不如說是有限大小正在发生的**根本**或**开始**。”定量在这里便以它是一个产物或实有物和以它是在**发生**中、在**开始**或**根本**中、即在它的概念

中(或說在它的质的規定中在这里也是一样)而与自身有区别;在质的規定中,量的区别,即无限的增量或减量,只是环节;唯有已变成的东西,才是已經过渡到实有的漠不相关和外在性中的东西,才是定量。——眞概念的哲学虽然必須承认上述关于增量或减量的无限規定,但是同时也必須注意到增量等形式本身也是归于直接定量和已經說过的連續进程的范疇**之內**的;而且 x 有了 dx 或 i 等的增量、增长、增添这样的观念,倒不如說应当看作是方法中存在着根本毛病,对于把质的量环节的規定从普通定量观念純淨地提出来,是一种长久存在的障碍。

无限小量的观念远比上述的規定落后,这种观念本身就掩藏在增量或减量里面。按照这种观念看来,这些大小应該有这样的情况,即不仅是它們对有限的大小說来,可以**省略掉**,就是它們的較高序列对較低序列,或多数的乘积对个别乘积也都可以**省略掉**。*萊布尼茲突出地强調了这种**省略**的要求,有关这种大小的方法以前的发明者也同样使这种省略发生。这种省略主要是在运算过程中对計算贏得方便而有了不精密和显著不正确的外貌。——**沃尔夫**曾以他自己的方式,企图使这种省略問題通俗化,这就是說使概念不純洁,用不正确的感性表象代替概念,而使其易于了解。他把較高級的无限差分对較低級的省略,比作一个几何学家进行測量一座山的高度时,有风吹掉了峰巅的一粒尘沙,或計算月蝕时省略了房屋、塔院的高度,都不会减少其精密。(《普通数学初阶》,第一卷,《数学分析初阶》,第二部分,第一章注释。)

---

* 参看第 122 頁。

假如說常識承认这种不精密可以容許，那么，一切几何学家相反地，都会抛弃这种想法。在数学科学中完全談不到这样的經驗的精密；而数学测量由于运算或由于几何构造及证明也与田野丈量，經驗的綫、形等的测量完全有区别：这是很显然的事。除此而外，前面已經說过，数学分析家由于比較，也指出如何用严密几何学方法和如何依无限差分的方法所得的結果，彼此都是一样的，完全沒有較多或較少的精密性可言。很显然，一个絕对精密的結果不能来自一个不精密的处理方法。可是另一方面，这种**处理方法自身**又以无足輕重为理由，不管前面所举的辯解遭到抗議，仍避免不了那种省略。要把这里所包含的荒謬情况弄明白并加以消除，这正是数学分析家們勉力以赴的困难所在。

*对这一方面，首先要举出尤拉① 的观念。由于他以牛頓的一般定义为基础，他坚持微分計算要考虑一个大小的**增量**的**比率**，但是又須把**无限的差分本身**完全当作**零**（《微分計算教程》第一部分，第三章）。——对此須如何了解，前面已經談过了；无限差分只是定量的零，不是质的零，或不如說作为定量的零，它仅仅是比率的純粹环节。它不是一个就**量**而言的区别；所以在一方面把被称为无限小量的那些瞬刻也說成是增量或减量，并且是**差分**，那就簡直是偏向了。这种規定首先是以把現存的有限大小**加上**或**减去**一点东西为基础，先有一种减法或加法，即**算术的**、**外在的**运算。但是

① 尤拉（Leopold Euler, 1707—1783），彼得堡、柏林的教授，以后又在彼得堡。著有《无限的分析引論》，1748 年；《微分計算教程》，1755 年，《积分計算教程》，1768—1794 年。——原編者注

* 参看第 122 頁。

从变量函数到它的微分的过渡，却必須看作是完全另外一种性质的过渡，如以前已經說明过的，这种过渡必須被认为是把有限的函数归結到其量規定的质的比率。——另一方面，假如說增量本身是零，要考虑的只是其比率，那么这一方面的偏向也是很显然的；因为一个零簡直就不会再有什么規定性了。这种观念固然达到了定量的否定物并且表示了这个否定物，但是并沒有同时以质的量規定这种肯定意义来把握否定物，这些規定若是从比率中摘取出来而被看作定量，那便会只是零。——*拉格朗日①(《解析函数論》，导言)判断**极限**或**最后比率**的观念說，假如两个量仍然是有限的，那就立刻可以很容易設想它們的比率，一旦这个比率之項同时成了零时，那么这个比例所給予的概念，对于知性說来，就不明白、不确定了。②——事实上，知性必須超出比率各項作为定量是零这种单純否定的方面，而要去把握它們是质的环节这种肯定的方面。——尤拉在以后(見前引书 §84 以下)又說两个所謂无限小量虽然不过是零，却有一个相互的比率，所以对它們不用零的符号而用别的符号；他为了此种证明而对有关的上述規定所增补的說法，是不能令人满意的。他想用算术比率和几何比率的区别来論证这一点；在算术比率中我們所看到的是差分，在几何比率中我們所看到的是商数，算术比率虽然等于两个零之間的比率，但几何比率却不因此而也是那样；假如說 2:1＝0:0，那么，就比例的本性而

---

① 拉格朗日(Jos Louis Lagrange, 1736—1812)，尤拉的柏林后继者，以后又任巴黎綜合工艺学院教授。著有《解析函数論》，1797年出版。——原編者注

② 数学中 0:0 这个比率的值是不确定的。——譯者

* 参看第122頁。

言，第一项既然比第二項大两倍，第三项也就必须比第四項大两倍；所以 0:0 就比例說，应該被当作是 2:1 之比。——即使就普通算术說，n·0=0，所以，n:1=0:0。——但是正因为 2:1 或 n:1 是定量的比率，所以既沒有一个 0:0 比率，也沒有一个 0:0 記号是符合于这个定量比率的。

我不再多事引证，因为以上的考察已經足够指明其中固然包含着无限的眞概念，但是沒有在概念的規定性中使概念突出并把握住它。因此在运算本身进行时，就不能使眞的概念規定在运算中发生效力；反而回到有限的量規定性，运算避免不了一个仅仅是**相对小**的定量观念。計算使所謂无限的大小必須服从基于有限大小的本性的那些普通算术运算，如加法等，并且从而把这些无限的大小暂时当作有限大小来处理。計算一方面把这些无限的大小貶低到这样的范围，并把它們当作增量或差分来处理，另一方面又在把有限大小的形式和規律应用于它們之后，立刻将它們当作定量而加以省略；关于这一点，計算是須要为自己找辯护理由的。

关于几何学家們消灭这些困难的尝試，我只举其最主要的。

古代数学解析家对此并不曾感到有多大顾虑，但是近人的努力却在于使无限的計算有**几何方法特有的**自明性，并在数学中达到**古人**在几何方法中**证明的謹严**(拉格朗日的說法)。可是因为无限的分析原理比有限大小的数学原理有較高的性质，所以前一类必須自行放弃后一类的自明性，就像哲学不能要求有感性科学，例如博物学那样的自明性，——吃和喝也比思維和概念理解应該是更容易懂的事儿。現在且談要达到古人证明的謹严的那些努力。

許多人曾經試图完全避免无限的概念，不用这个概念来实現

与使用这个概念密切相关的东西。——譬如拉格朗日就談論过兰登① 所发明的方法，并且說那种方法純粹是分析的，不用无限小的差分，而是先則引用了变量的**不同的值**，然后又使其**相等**。此外，他又断言微分計算所特有的特点，即方法簡单、运算容易等，都在这里失去了。这种办法与我們以后还要細談的笛卡儿切綫方法的出发点，很有符合之处。这里所能指出的是，这一点至少是明显的：这种办法，先假定变量不同的值，以后又使其相等，这一般是属于微分計算方法本身以外的另一种数学处理范围，并且这种計算自身的現实具体的規定所归結的那种单純比率，即推导出来的函数与原始函数的单純比率，其特性也沒有得到强調；这种特性，我們以后还要詳細說明。

*近人中的較老一輩，如費尔馬②、巴罗③ 等人都在后来发展成为微积分計算的应用中，用过无限小，后来萊布尼茲及其后继者，还有尤拉，都总是坦率相信无限差分的乘积及其較高級方冪可以略去，其理由只是因为这些差分与較低的序列相**对比便消失**了。他們的**基本命题**唯有依靠这一点，即依靠一个乘积或方冪的微分是什么的規定，因为他們的**全部理論学說都归結到这一点**。其余一部分是展开[函数或系列]的作用，一部分則是应用；可是有較高兴趣的、或者說唯一有兴趣的东西，却实际上是在应用那一部分

① 兰登(John Landen, 1719—1790)，英国数学家，著有《数学夜思集》，1755 年，等书。——原編者注

② 費尔馬 (Pierre de Fermat, 1601—1665)，著有《数学运算的变数》，1679 年。——原編者注

③ 巴罗 (Isaac Barrow, 1630—1677)，劍桥大学教授，著有《几何学讲义》，1669 年，《光学讲义》，1674 年。——原編者注

* 参看第 122 頁。

里，这以后还要加以考察。——与現在問題有关的，我們在这里只是要举出初步的东西；关于曲綫的主要命題，也同样以**无足輕重**为理由而被采用，曲綫的原素，即纵横座标的**增量**，具有**次切綫**(Subtangent)和**纵横座标**的相互**比率**；为了取得相似三角形的目的，便将**弧**（它与以前有理由称为**特殊的**三角形的两个增量构成一个三角形而是其第三边）认为是一条直綫，是切綫的一部分，从而被认为是增量之一达到了切綫。① 这些假定一方面使那些規定高出于有限大小的本性，但另一方面却又对現在称为无限的瞬刻应用了只适用于有限大小的处理办法，在这样的办法里，沒有东西可以因其无足輕重而省略掉。方法所遭受的困难，在这样的办法里，仍然很厉害。

这里須要举出牛頓的一个值得注意的办法（《自然哲学的数学原理》，第二卷，第七命題后面的第二补助命題），——为了消除这种情况，即在求微分时算术上不正确地省略无限差分的乘积或其較高級的乘积，便发明了一种很有意思的把戏。从乘积的微分，便很容易推导出商数、方幂等的微分，而他是用以下的方式找到乘积的微分的。假如 x，y 每个的无限差分都小一半，其乘积就成为 $xy-\frac{xdy}{2}-\frac{ydx}{2}+\frac{dxdy}{4}$；假如让 x 和 y 有同样的增加，其乘积就成为 $xy+\frac{xdy}{2}+\frac{ydx}{2}+\frac{dxdy}{4}$。現在再从第二个乘积减去第一个乘积，仍然剩余下 $ydx+xdy$，而这是**增长**了整个 dx 和 dy 的**剩余**，因为这两个乘积就是以这个**增长**而有区别的；所以这就是 xy 的微分。——人們可以看出在这种办法中，构成主要困难的

① 意思是說：弧本是曲綫，但在无限小的情况下，却被当作了直綫。——譯者

那一項，即两个无限差分的乘积 $dxdy$，由它本身而消除了。但是虽然以牛頓的鼎鼎大名，也必須說这样的运算，尽管是很初級的，却仍旧不正确；說 $\left(x+\frac{dx}{2}\right)\left(y+\frac{dy}{2}\right)-\left(x-\frac{dx}{2}\right)\left(y-\frac{dy}{2}\right)=(x+dx)(y+dy)-xy$，这是不正确的。只有为流量計算重要性找理由的这种需要，才能够使一个像牛頓那样的人自己受到这种证明的欺騙。

牛頓用来推导微分的其他形式，是与原素及其方冪的具体的，和运动有关的意义联系着的。使用**系列形式**也是他的方法的特征，在这里，其涵意是說永远能够用增添更多的項来取得所**需要的精密**的大小，而省略掉的項則是**相对地无足輕重的**，結果一般只是一种**近似**；在这里，好像他也不以这种理由为滿足，正如他在解高等方程时，用**近似**的方法，以較高方冪（这些方冪是在替代已有方程中每一个找到了的但仍不精密的值之时所发生的）很微小这样粗疏的理由而将它們省略掉那样；参看拉格朗日《数字方程》第125頁。

牛頓用省略重要的高級方冪来解决問題，他所犯的这个錯誤，使他的反对者有机会用他們的方法战胜他的方法，拉格朗日在近著中（《解析函数論》，第三部分，第四章），也指出了这种錯誤的眞正根源；这种錯誤证明了在使用那种工具时，还有徒具形式的和靠不住的东西。拉格朗日指出牛頓之所以犯錯誤，是因为他所略去的系列的那一項，含有一定問題关鍵所在的方冪。牛頓执着于各項因其相对微小而可以省略那种形式的，肤浅的原則。大家知道在**力学中**，若一运动的函数在一个系列中展开，这个系列的各項便被給与**一定的意义**，于是第一項，或第一个函数，是关于速度的瞬

刻，第二个函数是关于加速力，第三个函数是关于諸力的阻力。于是系列各項在这里被认为不仅是一个总和的**部分**，而且是**概念的一个整体的质的环节**。因此，**省略**其余属于簡单无限系列的各項，与以各項**相对微小**为理由的省略，是具有全然**不同的意义**的。① 牛頓的解决，錯誤不在于其系列各項只被当作是**一个总和的部分**，而在于沒有考虑到**含有**問題所在的**质的规定**的那一**項**。

在这个例子里，处理办法要依賴质的**意义**。这里也可以連带提出一般主张，即：假如指出原則的**质的**意义并使运算附属于这种

---

① 拉格朗日在应用函数論于力学，即直綫运动一章中，把这两种观点以簡单的方式并列起来(《解析函数論》，第三部分，第一章，第四节)。經过的空間被看作是流过的时間的函数，这就是 $x=ft$ 方程式；后者作为 $f(t+\theta)$ 展开时，便有：

$$ft+\theta f't+\frac{\theta^2}{2}f''t+\cdots\cdots$$

于是在这段时間所經过的空間，便以

$$=\theta f't+\frac{\theta^2}{2}f''t+\frac{\theta^3}{2\times3}f'''t+\cdots\cdots$$

的公式来表示。于是借以通过空間的运动，可以說是由于各个部分的运动**綜合**而成的(这就是說因为解析的展开，給了多数的，并且誠然是无限多的項)，这些运动的与时間相应的各段空間，便是 $\theta f't$，$\frac{\theta^2}{2}f''t$，$\frac{\theta^3}{2\times3}f'''t$ 等……。当运动已知时，第一部分运动在形式上是匀速的，有一个由 $f't$ 规定的速度，第二个是匀加速的运动，它是由一个与 $f''t$ 成比例的加速的力而来的。"其余各項現在旣然**不与任何簡单的、已知的运动有关**，所以就**不須**特别**考虑**它們；我們并且将指明对于规定运动时間的开始之点，它們是可以**抽掉**的。"这一点随后便有了說明，但当然只是用**一切**項对于规定在一段时間經过的空間**大小**都属需要的那种系列，来和第三节表示落体运动的方程 $x=at+bt^2$ 比較，因为那里只有这样两項。由于**解析展开**而产生了各項，这个方程便**有了說明**，只是由于假定了这种說明，这个方程才获得它的形态；这个假定是匀加速运动由一个形式上匀速的，以在先前时間部分所达到的速度而继續的运动，和一个被付与重力的增长(它在 $s=at^2$ 中就是 a，即經驗的系数)**綜合**而成，——这一个区别在事物本性中并不存在，也无根据，而只是对着手解析处理时所得的东西，作了錯誤的物理的表現。——黑格尔原注

意义，——而不要形式主义地只是在为微分起**名称**的任务中才提出**微分**的规定，只是在一个函数的变量得到**增长**之后才提出这个函数与它的**变化**的一般**区别**，——那么，原则的全部困难便会消除。在这种意义之下，很明显，由展开$(x+dx)^n$而发生的系列，用它的第一項便可以完全穷尽x^n的微分。其余各项之不被考虑，并不是由于它們的相对微小；——这里并不曾假定有不精密之处、缺点或錯誤，被另一錯誤**抵消了**或**改善了**，——卡尔諾主要就是从这种观点来为无限小的普通計算方法辯护的。既然所处理的**不是一个总和**，而是一个比率，那么，这个微分便完全可以由**第一項**找到；假如需要更多的項，即更高級的微分时，其規定也不包含作为**总和**的一个系列之继續，而包含人們唯一想要有的同一**比率**之**重复**，而这个比率却在**第一項**中已經完备了。对一个系列及其总和的形式上的需要，以及和它有关的东西，都必須与那种对**比率的兴趣**分别开。

卡尔諾关于无限大小的方法的种种解释，最明显地揭示了它含有上面引证的想法中的一切最为动听的东西。但是，在轉到运算本身时，通常的关于被省略之項相对于其他項說来是无限小的想法，多少又出現了。卡尔諾是用下述事实来辯解他的方法的，那就是，計算結果是正确的，引进这种**不完整**方程（他是这样称呼这些方程的——就是那些作了这种算术上不正确省略的方程）对于簡化計算具有便利；他并不是从事物自身的性质来辯解它的。

大家都知道拉格朗日为了跳出无限小观念以及最初、最后比率和极限的方法所引起的困难，重又采用了牛頓原来的方法，即級

数法。他的函数計算，在精确、抽象、普遍等方面的优点都已經得到足够的承认，这里所要举出的，只是这种計算依靠一个基本命题，即差分虽不成为零，却**可以认为是如此微小**，以至**系列的每一項**，在大小方面，**都超过了一切后继各項的总和**。——这个方法也是从**增长**和函数**差分**的范疇开始，函数的变量得到增长，于是便从原来的函数得到使人厌煩的系列；而在后来，系列的被省略的各項，同样也只是鉴于它們构成了一个**总和**，才被考虑，省略它們的理由也是建立在它們的定量的相对性上。所以一方面这里的省略一般也并不是回到前面曾經提过的、在某些应用中出現的那种观点，以为系列各項应当有确定的**质的意义**，而被忽略的各項并不是因为它們在量上不重要，而是因为它們在质上不重要；另一方面，这种省略本身在所謂微分系数那种很重要的观点中便消除了，这是拉格朗日在所謂計算应用中才确定地加以强调的观点，我們在下一注释里还要对此詳細討論。

这里所談的那种被称为无限小的量的形式，其一般**质的特性**已經证明；这种质的特性在上述**比率极限**的范疇中，可以最直接地找到，而且极限在計算中的使用成了特殊方法的标記。拉格朗日对这个方法的判断是：它在应用中幷不簡便，**极限**这一名詞也沒有明确的概念；在这里我們願意接受判断的第二点，幷仔細看看，关于极限的解析的意义提出了什么。在极限观念里，当然包含着**变量**的**质的**比率規定这一以前說过的眞正范疇；因为这些变量所采取的 dx 和 dy 的形式，应該直捷地只被看作是 $\frac{dy}{dx}$ 的瞬刻，而 $\frac{dx}{dy}$ 本身則应該被认为是唯一而不可分的符号。就計算的运用說，尤其是就計算的应用說，計算由于微分係数的两端分开而取得的好

处,因此便失去了,这一点可以暂时置之不理。那个极限現在应該是某一函数的**极限**,——它应該标出与此函数有关的某一个值,这个値是依导数(Ableitung)的方式而規定的。但是,用单純的极限范疇,我們并不能比用这个注释中所涉及的东西前进更远;这个注释要指出在微分計算中出現为 dx 和 dy 的无限小,不仅具有一个非有限的、非已知的大小那种否定的、空洞的意义,如人們所說的一个无限的数量,或无限进展之类,而是具有量的、一个比率环节本身的质的規定性那种明确意义。但是这个范疇却对一个已知函数那样的东西,还沒有比率,与这个函数的处理和那种規定在函数中的使用都沒有牵涉;所以极限观念若是停留在为它所已經証明的規定性里,便什么也引导不出来。但是极限这一名詞本身已經包含着它是**某物**的界限这种意思,即是說它表示了变量函数中所包含的某一个値;这就必須看一看这种具有极限的具体情况是如何发生的。——极限应該是两个**增量**互相具有的**比率**的极限;在一个方程式中,有关的两个变量,被当作是互为函数,它們被认为是以这两个增量而**增加**;这里的增长被认为是本来不确定的,所以也并沒有使用无限小。但是,首先,这种寻找极限的道路,也招致了和其他方法所包含的同样的前后不一貫。这条道路如下。假如 $y=fx$,当 y 变为 $y+k$ 时,则 fx 应变为 $fx+ph+qh^2+rh^3\cdots\cdots$ 等等,所以 $k=ph+qh^2+\cdots\cdots$ 等,而 $\frac{k}{h}=p+qh+rh^2\cdots\cdots$。假如現在 k 和 h 消失了,那么,除 p 之外,第二项也消失,于是現在那个 p 就是两种增长比率的极限。可見 h 作为定量是被当作 $=0$,但是 $\frac{k}{h}$ 却不因此而是 $=\frac{0}{0}$,它还仍然应該是一个比率。免去这里所包含的不連貫,应該是**极限**观念所获得的好处;同时 p 不是一个現

实的比率，如$\frac{0}{0}$的比率，而仅仅是一定的值，比率可以**无限**的**接近**它，以致其**差别可以比任何已有的差别更小**。下面将考察一下就彼此应該眞正接近的事物而論，**接近**有什么更确切的意义。一个量的差别，不仅**可以**而且**应該**比任何已有的差别都更小，一个量的差别假如有了这种規定，就不再是量的差别了，这一点本身是很明显的，其自明性和任何能够在数学中是自明的东西一样；但是这样便沒有超出$\frac{dy}{dx}=\frac{0}{0}$以外。另一方面，假如$\frac{dy}{dx}=p$，即被认为是一定的量的比率，这个比率事实上也是如此，而以$h=0$的假定（只有用它才找得出$\frac{k}{h}=p$），它却反倒陷于困境了。另外，假如承认$\frac{k}{h}=0$，——而有了$h=0$，那么事实上自然也就有$k=0$；因为k增长为y，只有在这个增长是h的条件下才会出现，——于是要問p，这个完全确定的量的值，究竟是什么。对此自然立刻有一个簡单枯燥的回答，說它是一个係数，由什么导数发生的，——即以一定方式由原始函数所导出的第一个函数。假如对此可以滿足，拉格朗日**就实质而論**，对此实际上也是滿足的，那么，微分計算科学的一般部分，紧接着那种称为**极限理論**的形式部分，免掉了增长，然后又免掉了增长的无限小或任意的小，也免掉了这样的困难，即：除首項而外，或不如說只是除首項的係数而外，要把因引入那些增长而不可避免地出現的一系列的其他更多之項，重行銷去，此外，也清除了与此相关的其他东西，首先是无限、无限接近等形式的范疇，以及在这里是同样空洞的連續量①范疇，而这些范疇在别

---

① **連續量**或**流量**这个范疇，是由观察外在的和經驗的大小变化而提出的，——这些大小由一个方程式而有了互为函数的关系；但是微分計算的科学对象，既然是**一定的**（通常用微分係数来表示的）**比率**，而这样的規定性很可以称为**規律**；于是对这种

处是像**一个变化**的**倾向**、**发生**、**机緣**等，同样被认为是必需的。就完全可以滿足理論的枯燥規定而言，p 不过是由展开一个二项式而引导出来的一个函数，但是除此而外，現在必須指出，p 还有什么更多的**意义**和**价值**，即对以后的数学上的需要，还有什么**关联**和**用处**；关于这一点，将在注释二中討論。这里接着首先要討論的，是：問題主要所在的比率，对于它本来的质的規定性的理解，由于在表述中流行使用的**漸近**观念，引起了混乱。

我們已經指出过，所謂无限差分就是表示作为定量的比率的两端之消失，而留下来的只是两端的量的比率，比率之所以純粹，因为它是以质的方式規定的；质的比率在此并沒有丧失什么，倒不如說它正是有限的量轉化为无限的量的結果。我們已經看到这里正是事物的全部本性所在。——譬如纵横座标的定量便消失于**最后比率**之中；但是这个比率的两端在本质上仍然一端是纵座标的原素，另一端是横座标的原素。当人們用想像使一纵座标**无限地接近**另一纵座标之时，以前有区别的纵座标便过渡为另一纵座标，以前有区别的横座标也过渡为另一横座标；但是本质上，纵座标不

特殊的規定性說来，单純的連續性一方面已經是一种外来的东西，另一方面，这种連續性在一切情况下都是抽象的，而在这里則是空洞的范疇，因为它关于連續規律，什么也沒有說。在这里将会完全墮入什么样的徒具形式的定义，这从我的可尊敬的同事狄克孙教授先生* 对微分計算演繹时使用的基本規定，連系到对这門科学一些新著的批評所作的敏銳的、一般的論述，便可以看出，这种論述見《科学評論年鉴》1827 年，153 号以下；在同上年鉴 1251 頁甚至引证这样的定义："一个經常的或**連續的量**，連續物(Kontinuum)，是每一个被設想为在变的状况之下的大小，以致这个变的出現不是以**跳跃的方式**，而是由于**不断的前进**。"这到底不过是被下定义的事物的同語反复而已。——黑格尔原注

* 狄克孙(Dirksen, Enno Herren, 1792—1850)，柏林数学教授。著有《变数計算的解析表述》，1823 年。——原編者注

过渡为横座标，横座标也不过渡为纵座标。我們仍然就这个变量的例子来說，这里并不是要把纵座标的原素看作是**一个纵座标与另一个纵座标的区别**，而要看作是对**横座标的原素的区别**或說**质的**大小規定；**一个变量的根本对另一变量的根本**有相互的比率。当区别不再是有限大小的区别时，它在本身以內，也就停止其为杂多的东西，而消融为单純的內涵，是一种质的比率环节对另一种质的比率环节的規定性了。

但是事物的这种状态之所以被弄得很模糊，是因为前例中所說的纵座标的原素被了解成**差分**或**增量**，即它仅仅是一个纵座标的定量与另一纵座标的定量之間的区别。于是这里的极限便沒有比率的意义，只被当作最后的值，与另一同类的大小經常接近，以至其区别願意怎样微小，便可以怎样微小，而最后的**比率**便成了一个**相等**的比率。这样，无限差分便是一个定量与另一定量的区别之蕩漾不定，而质的本性便在观念中退后了，就这种本性說来，dx 在本质上并不是对 x 的比率規定，而是对 dy 的。与 dx 对比，dx^2 固然可以消失；但 dx 与 x 对比，却更会消失；这就眞正意謂着：dx 只是对 dy **才**有一**比率**。——几何学家們在这样的表述中主要該作的事，就是使一个大小对它的极限的**接近**，明白易曉，把握住定量与定量的区别如何是区别而又不是区别这一特点。但是“接近”这一范疇，却本身簡直什么也沒有說，也不曾使任何东西明白易曉；dx 已經把接近抛在背后，它旣不是近，也不是更近；而无限近本身就意味着邻近和接近的否定。

由于現在事情是这样，即增量或无限差分，假如只就定量方面来看，它們便只是定量的极限，而定量却在它們之中消失了，这样，

它們便被理解为无比率的瞬刻。从这里会得出不能容許的观念，即在最后比率中，如横座标、纵座标、或正弦、余弦、切綫、反正弦以及一切等等都可以被认为彼此相等。假如一条弧綫将被当作一条切綫处理，那么，这种观念好像就会占上风；因为弧与**直綫**当然也是**不可通約的**，它的原素比直綫的原素有另外不同的**质**；假如有圓的方(quadrata rotundis)，假如弧的一部分，尽管是无限小，却被认为是切綫的一段，从而被当作直綫来处理，这似乎比混同纵横座标、反正弦、余弦等还更荒謬，更不能容許。——但是这种处理，与方才斥責过的那种混同，有本质的区别，理由是：在一个以一个弧的原素及其纵横座标的原素为边的三角形里，其比率与那条弧的原素好比是一条直綫的原素，即切綫的原素，是**同一**的；諸角[1]所构成**主要比率**，仍然就是这些原素的比率，由于那个比率把属于这些原素的有限大小都抽掉了，所以那些角仍是同一的。[2]——人們对此也可以說，作为无限小的諸直綫是过渡为曲綫了，并且它們在无限中的比率是一个曲綫的比率。直綫就定义說，旣然是两点之間**最短的**距离，那么，它与曲綫的区别，其根据就在于**数量**的規定，在于这段距离上可区别的**較小的**数量，所以那是一种**定量**的規定。但是当这种規定被认为是內涵的大小，是无限的环节，是原素时，它就在数量中消失了，于是它与曲綫的区别也消失了，这种区别仅仅依賴定量区别。——所以直綫和曲綫，作为无限，并沒有量的比率，从而根据已經承认的定义，也彼此不再有质的差异，而是直綫过渡为弧。

---

① 諸角，指上面所說的三角形內的三个角。——譯者

② 意指即使弧被当直綫处理，它所构成的三角形，仍然是同一的。——譯者

說同一整体的**无限小部分**彼此**相等**，这样的假設本身是不确定而全然漠不相关的，它与把异质的規定等同起来，相近而又毕竟不同。但是，这种假設应用到一个自身中就有异质的对象，即带有大小規定本质的不均性的对象，却引出高等力学中一个命题所含的奇特的顛倒，这个命題說：一个曲綫的各无限小部分，是以**匀速**运动在各个**相等的**、并且誠然是无限小的时間通过的；同时关于这个运动，又作这样的主张，即曲綫的各**有限的**、即存在着的、**不相等的**部分，是以这样的运动在各个相等的、**有限的**、即存在着的时間部分通过的；这就是說，这种运动是、并且被认为是存在着的、**不匀速的**运动。这个命题是用文字来表现一个解析的項应当意味着什么，这种項是由前面已經引用过的不匀速而又符合某一規律的运动公式之展开而发生的。新发明的微分計算，永远总是和具体对象打交道，較早的数学家对它的結果，企图用詞句来述說，用几何图表来表現，主要是为了把这些結果，依照普通证明方式，用于定理。解析的处理，把一个对象，例如运动的量，分解为一个数学公式的各項，这些項便在公式那里获得了**对象的**意义，例如速度、加速力等等；根据这样的意义，这些項便应該給出正确的命題，物理的規律，而它們的客观联系和比率也应該依照解析的关联来規定，正如在一个匀加速运动中，存在着一个特殊的、与时間成比例的速度，但是除此之外，还总是要添上重力的增长。这一类的命题，在近代力学的解析的形态中，常常是被当作計算的結果来引用，而不理会它們是否本身有**实在的**意义，即与一存在物相符合的意义，也不理会这样意义的证明。假如用显明的实在的意义去看待这些規定，要使其联系——譬如从那种簡单的匀速度到一种匀加速度的

过渡——明白易曉，有了困难，那么用解析的处理也就可以完全消除这种困难，因为在解析处理中，这种联系只是現今已有牢固权威的运算的簡单結果。仅仅用計算，便会**超出經驗**，找到規律（即沒有存在物的存在命題），这被說成是科学的胜利。但是在微分計算最初的幼稚时期，应該指出那些用几何图綫来表示的規定和命題本身的实在意义，使其可通，并且在这样的意义之下，将那些規定应用于有关的主要命題之证明。（参看牛頓在《自然哲学的数学原理》第一卷第二部分第一命題对他的万有引力論基本命題的证明，与舒伯特[1]的《天文学》——第一版，第三卷§20——比較，那里承认，在证明的关鍵之点，情况并不**严格地**像牛頓所假定的那样。）

不能否认，在这个領域里，許多东西主要靠无限小的帮忙而被滿意地当作证明，其理由不外是所得結果总是先前已經知道的，而这样安排得来的证明，至少也能带来一种**证明架子**的**假象**，——比起单純的信仰或經驗的知識来，人們总是更喜欢这种假象一些。但是我毫不犹豫，认为这种方式絲毫不比对证明单純变戏法、卖假药好一些，其中甚至也要算上牛頓的证明，尤其是方才引过的、属于他的那些证明，人們为此把牛頓捧上天，說他高出克卜勒之上，因为克卜勒**仅仅**是**由經驗**找到的东西，牛頓却对它加以数学的证明。

为了证明物理的規律，这些证明的空架子便架起来了。但是，由于物理的量的規定就是那些以环节的**质的本性**为基础的規律，

① 舒伯特(Schubert, Friedrich Theodor von, 1758—1825)，彼得堡天文台长，著有《理論天文学教科书》，1798年；《通俗天文学》三卷，1804—1810年。——原編者注

数学对它們根本不能够证明；理由很簡单，因为这門科学不是哲学，**不是从概念**出发，并且质的方面，由于不是以輔助证明的方式从經驗取来，因此便在数学的范围以外了。說数学中出現的一切命题都应該有**严格证明**，要維持数学的这种荣誉，使它常常忘記了它的界限；于是簡单承认**經驗**是**經驗命题**的源泉和唯一证明，便似乎是触犯了数学的荣誉。后来关于这种情况的意識变得較为有修养了；但是在这种意識沒有区别清楚什么是数学可证明的和什么是只能从别处取得证明的以前，以及区别清楚关于什么只是解析展开的項和什么是物理存在物以前，科学性是不能达到严格而純净的态度的。但是牛頓的那种证明架子，无疑也将和牛頓从**光学实驗**得来的另一无根据的构造以及与其有关的**推論**，遭到同样公正的命运的。应用数学至今还是充满着这类經驗和反思的醸制品，但是和那种光学自长时期以来就已經开始一部分接着一部分在科学中**实际上**被忽視了一样（这里仍有不彻底处，即剩余的部分尽管其中有矛盾，却还是被保留下来了），那些騙人的证明，**事实上**也同样已經有一部分被忘却或被其他证明代替了。

注释二　微分計算从它的应用所引导出来的目的

前一注释中所考察的，一部分是微分計算所用的**无限小的**概念規定性，一部分是将无限小引入微分計算的基础；两种規定都是抽象的，所以本身也是容易的。但是所謂**应用**，却既提供了較大的困难，又提供了較有趣的方面；这个**具体方面**的原素，应該是本注释的对象。微分計算的全部方法只用一个命题便毕业了，即 $dx^n = nx^{n-1}dx$，或 $\frac{f(x+i)-fx}{i}=P$，即等于依 dx 或 i 的方冪而展开的

$x+dx, x+i$，这个二項式的首項**係数**。再不需要学更多的东西；以后的形式，如乘积的微分、指数的量等等推演，都可以机械地由此得出；用很少时間，或許用半点钟，便可以学会全部理論——因为求得微分，其反面，积分也就有了，即微分的原始函数也就求得了。不过，在以解析的方式，即以完全算术的方式，由变量函数的展开而**求得**那个**係数**之后，在这个变量由增长而获得一个二項式的形式之后——在課題**这一情况**很容易办好之后，而其**另一情况**，即正在发生的系列，除首項外，其余諸項都被省略，仍有其正确性：要懂得这一点并使其可以理解，却須費較长的工夫。假如情况是：唯有那个係数才是必要的，那么，这就会正如我們所說，只要有了係数的規定，一切与理論有关的东西，用不了半点钟便完結了，而省略系列的其余各項也并不成为困难，它們之作为系列各項（作为第二、第三等函数，它們的規定已經与第一項的規定一起解决了），倒是完全談不到的，因为这里的事情与它們毫不相干。

这里可以首先提說一下，人們当然立刻可以看出微分計算不像是只为自己而发明、建立的；它之創立另一种解析办法，不仅不是为它自己，而且勉强干脆省略掉展开一个函数所产生的各項，那倒簡直是与一切数学原理完全矛盾，因为这一展开的整体却仍然被认为**完全**属于有关的**事情**，——这个事情被看作是一个变量（在給予这个变量一个二項式形态以后）的展开了的函数与原始函数的**区別**。需要这种办法，而在这种办法本身那里又缺少論証，这就立刻显出了它的来源和基础必定是在別的地方。在別的科学中，也曾出現过同样的事，那首先树立起来的、作为基本的东西，并且許多科学命題都应該从那里演繹出来，却是一个不明不白的东西，

它的理由和根据反而要在后来才得显明。微分計算史中的演进，說明了尤其在各种切綫法，也**同样**是以**人工制造品**作事情的开始；在方法扩展到更多的对象以后，它的方式才漸漸被意識到，而被納入抽象的公式，并被試图提高为**原则**。

我們已經指出过，那些被安置在相互比率中的定量，其**质的**量規定性就是所謂“**无限小**”的概念規定性，这里联系着想用关于无限小的描写和定义来证明那种概念規定性的經驗的研究，在这种情况下，无限小是被当作无限差分以及諸如此类的东西。——这种情况之发生，其兴趣只在于抽象的概念規定性；更进一步的問題則是从这种抽象的規定性过渡到数学的形成和应用，情况是怎样的。为此目的，首先須更进一步着手理論方面、即概念規定性，它本身将证明并非是完全无益的；然后就要考察这种概念規定性与应用的关系，并就这里范围所及，在这两方面都要证明，一般結論对于微分計算所需要做的事，以及做成它的方式如何，都同样是适宜的。

这里首先需要提一下，現在所談的概念規定性在数学方面的形式，已經附带讲过了。量的事物，其质的規定性，首先一般地表現为量的**比率**，但是在說明所謂各种計算方式时（参看有关的注释），也曾經預示在**方冪比率**（将来在适当的地方还要加以考察）中，数由于它的单位和数目这两个概念环节之相等被当作是回复到自身，从而在自身那里获得无限性、自为之有、即由自身規定的有这一环节。于是，正如已經提到过的那样，显明的质的大小規定性，主要是与方冪的規定有关，旣然微分計算的特点就是用质的大小形式来运算，那么，它的特殊的数学对象，就必定是对方冪形式的处理，而且有关使用微分計算的全部課題及其解答，都指出唯有

方冪規定本身的处理，是其兴趣所在。

这种基础虽是如此重要，并且立刻把某种确定的东西提到頂点，代替了徒具形式的范疇，如可变的、連續的或无限的大小之类，也代替了仅仅是一般函数的范疇，却仍然太一般了；其他的运算也同样与此有关；先是乘方和开方根，然后是指数大小、对数、系列的处理，較高級的方程式，其兴趣和努力都只是在于以方冪为基础的比率。这些比率无疑必須共同构成一个处理方冪的体系，方冪規定可以在各种比率中建立起来，但在那些比率之中，这个体系却是微分計算的特殊对象和兴趣所在，它只是由微分計算本身，即由所謂微分計算的**应用**，才可以取得。这些应用实际是事物本身，是数学解决一定范围內的問題的实际办法；这种办法比理論或一般部分为时較早，它只是后来由于以后創立了理論的关系，才被称为应用；理論想要提出办法的一般方法，并給予方法以原則，即給予它以論证。至于曾經白費过什么样的努力，要为以前对这种办法的观点找出原因，来眞正解决出現的矛盾，而不是仅仅用那种就数学办法說来虽属必要，但在这里却須省略掉的无足輕重的东西，或走相同的路用无限或任意接近的可能性以及諸如此类，来寬恕或掩盖这种矛盾：这在前一注释中已經指出过了。假如从被称为微分計算的这一数学的現实部分用与以前不同的方式，抽掉这种办法的一般东西，那么，那些原則和搞那些原則的努力，本身既然表明是某种歪斜的、仍陷于矛盾的东西，所以也就大可省去了。

假如我們簡单地接受数学这一部分現有的这种特点，加以研究，那么，我們所发現的对象就是：

(1) 方程式，任何数目的大小(这里一般可以以二这一数目为

限)在这些方程式中就联系为规定性的这样一个整体，即，第一，这些大小以作为固定界限的**經驗的大小**为其規定性，然后以这些大小与經驗的大小的联系方式以及它們自身間的联系方式为其規定性，这一点在一个方程式中的情况一般都是如此；但是因为两个大小只能有**一个**方程式(相对地說来，較多的大小当然就会有較多的方程式，但是方程式永远要比大小的数目少)，所以这类方程式属于**不确定的**方程式；——第二，这些大小之所以在这里有其規定性，因为它們的一种情况就在于它們(最少是它們中之一)之出現于方程式中有比一次方冪較高的方冪。

对此須要先說几句話，第一，依据上述第一种規定，这些大小完全只有像在**不确定的**解析課題中出現的那些变量的特性。它們的值是不确定的，但是，情况却是这样的，即，假如一个大小从别处得到了一完全确定的值，即一个数值，那么，另一大小也就确定了，这样，一个大小便是另一个大小的**函数**。变量、函数以及諸如此类的范疇之所以对这里所談的特殊的大小規定性，仅仅如我們以前所說，是**形式的**，那是因为这些范疇所具有的一般性还不包含微分計算全部兴趣所在的那个特殊方面，从而也不能用解析来解释。这些范疇原本是簡单的、不重要的、容易的規定，只因为要把本来不在其中的东西，即把微分計算的特殊規定，放到它們里面去，以便从它們那里又把这种东西引导出来，这才造成麻煩。至于所謂**常数**，可以說常数先是作为漠不相关的經驗的大小，它对变量进行規定，也只是关于变量的經驗的定量方面，作为变量的最低或最高的极限；但是常数与变量的联系方式，对于特殊函数(这个函数就是那些变量)的本性說来，本身也是它的环节之一。但是反过来

說，常数本身也是函数；例如一条直綫假如有它是一条抛物綫的**参数**这种意义，那么，它的这种意义也就在于它是$\frac{y^2}{x}$这个函数；一般和展开二項式那样，常数是展开的首項係数，为各方根之和，第二項係数是这些方根两个与两个等等乘积之和，所以这些常数在这里一般都是方根的函数；在积分計算里，常数也由一定的公式来規定，在这种情况下，它是被当作这一公式的函数来处理的。我們以后将用一种与函数不同的規定，来考察这些係数，其全部兴趣所在，只是係数在具体方面的意义。

但是現在考察变量用以区别它們在微分計算中的自身和它們在不确定的課題中的状态这一特点，那在前面所述已經提出了，即这些变量，最少是一个或全部都有比一次方冪較高的方冪，至于那些变量全部是否都有同一較高的或不等的方冪，却是不相干的；它們在这里所具有的特殊不确定性，在于它們**以这样的方冪比率**，互为函数。变量的变化因此是在**质方面**被規定了的，从而是**連續的**；連續性本身不过又是一个同一性（即在变化中自身仍然保持，仍然同一的規定性）的一般的形式的范疇，但在这里却有其确定的意义，当然这只是在方冪比率中，因为这个比率不是以定量作它的指数，也**不**构成变量比率的**量的**、不变的規定性。因此也須注意反对另一种形式主义，即一次方冪只是与較高的方冪相比，才是方冪；x本身只是任何一个不确定的定量。所以就直綫方程：$y=ax+b$，或簡单的匀速度方程：$s=ct$本身加以区分，并无意义；假如从$y=ax$或也从$y=ax+b$变为$a=\frac{dy}{dx}$，或从$s=ct$变为$\frac{ds}{dt}=c$，那么，同样地，$a=\frac{y}{x}$就是切綫的規定，或$\frac{s}{t}=c$就是簡单速度的規定。后者作为$\frac{dy}{dx}$是表現于与被称为匀加速运动的展开那种东西的**关联**

之中；但是单純的、簡单匀速的（即不由运动諸能率之一的較高方冪規定速度的）一个能率，出現于匀加速的运动的系統之中，那就正如前面說过的，本身是空洞的假定，只是以方法的习惯成規为基础。方法既然从变量应有增长这一观念出发，那么，只是一次方冪的函数这样的变量当然也有增长。假如現在为了求出微分而必須认为由此而发生的第二个方程式与已知的方程式有区别，那么这种运算的空虛就表現出来了；因为前面已經讲过，在运算以前和以后，对于所謂增长和对于变量本身，方程式都是相同的。

(2) 以上所說，明确了需要处理的方程式的本性，現在要举出来的，是这种**处理**的**兴趣**所在是**什么**。这样的考察所能給予的，只是已知的結果，就形式說，这些結果尤其是像拉格朗日所理解的那样；但是我为了剔除那里混杂着的异质的規定，所以提出的說明，完全是很基本的。——上述种类的方程式的处理的基础，显示出方冪在**它自身之內**被认为是一个比率，是一个**比率規定的系統**。方冪在以上被表述为数，它之所以能够如此，是因为它的变化是**由它自身規定的**，它的环节、即单位与数目，也是相同的，——如以前所指出的，方冪在平方中也就很完全了，而在更高的方冪中，不过是更形式的，在这里无关宏旨。現在方冪作为数（虽然人們較喜欢用“量”这一名詞，以其較为一般，但是方冪**本身**总之仍旧是数），既然是一个**数量**，也表現为总和，那么，它在自身之內可以被除为任何数量的数，这些数除了一共等于它們的总和而外，其彼此之間和对总和便都沒有別的規定了。但是方冪也可以被除为那些由**方冪形式**規定的差分的**总和**。假如方冪被当作总和，那么，它的方根数，或說方根，也被当作总和，至于除它的倍数也是任意的，但是

这种倍数却是漠不相关的、經驗的、量的东西。方根应当是总和；总和归到它的单純規定性，即它的眞正普遍性时，就是**二項式**；一切更多的項的增加都仅仅是这个同一規定的重复，因此也就是某种**空虚**的东西。① 問題所在，只是这里由被认为是总和的方根**乘方**而生的諸項之**质的規定性**，这种規定性完全包含在乘方这一变化之中。于是这些項便完全是**乘方**和**方冪的函数**了。把数表現为这样的諸項（它們就是乘方的函数）一定数量的总和，然后兴趣就在于找出这些函数的形式，幷随即从这些項的数量找出总和，因为要找出总和唯一必須依靠函数的形式，——这就构成大家知道的特殊的**系列**論。但是这里重要的是，把更有兴趣之点区别出来，即**作为基础的大小**本身（因为它是一复合体，在这里說来，即是一个方程式，其規定性**自身就包括了**一个方冪）与**其乘方函数的比率**。完全除去了前面所說的对**总和**的兴趣，这种比率就将表現出它是眞正科学所产生的唯一观点，微分計算便是把这种观点放在最前列的。

但是对以上所說，还必須先加上一种規定，或者不如說必須除去其中所包含的一个規定。我們曾經說过，变量（方冪就在它的規定之中）**在它自身以內**被认为是一个总和，而且是各項的系統，由于各項是乘方的函数，所以方根也当然被认为是一个总和，其形式被簡单地規定为一个二項式：

---

① 假如对于方冪的展开，拿 $(a+b+c+d+\cdots)^n$ 来代替 $(a+b)^n$，那也不过是解析所必須要求的普遍性那种形式主义而已。别的許多地方也是这样做的；維持这样的形式，可以說仅仅是为了卖弄普遍性的假象；**事情**其实在二項式便已經穷尽了，由二項式的展开，便找到了**規律**，而那个規律却是眞正的普遍性，不是規律的表面的、仅仅空洞的重复，这种重复完全是由那个 $a+b+c+d+\cdots$ 所引起的。——黑格尔原注

$$x^n=(y+z)^n=(y+ny^{n-1}z+\cdots\cdots).$$

这种表达，对于方幂的展开，即对于达到方幂的乘方函数，是从**总和**本身出发的；但这里問題所在，既不是**总和**本身，也不是由总和所产生的**系列**，那必須从总和取来的东西，只是**关系**。大小的关系本身，一方面是在抽去一总和本身**加多**(plus)之后所剩余的东西。但是这样的关系之已經被規定，就在于这里的对象是 $y^m=ax^n$ 方程式，已經是較多的（变）量的**複合体**，它包含了这些量的方幂規定。在这个複合体中，每一个量都直截被当作是与另一个量有**关系**，其意义可以說是对它自身的**加多**，——被当作是另一量的函数；它們互为函数的特点，給了它們**加多**这一規定，正因此，这个加多是完全**不确定**的，而不是增长、增量以及諸如此类的东西。但是我們也可以把这种抽象观点放在一边；事情可以完全簡单地停留在这样的一点，即已知在方程式中互为函数的变量，以致这种規定性包含了方幂的比率，在这之后，每一个**乘方**的諸函数也就可以互相比較——这第二类的函数，除了由乘方本身規定而外，并无其他規定。把一个方程式从它的变量的方幂移到它的展开函数的比率，**起初**可以說是**随意的**，或是**可能的**；这种轉变的**用处**必須在以后的**目的**、益处、使用中显示出来；所以要作这种改移，只是由于它的有用。假如上面是从表达一个量（它作为**总和，在自身中**是被认为**有不同的部分的**）的这种方幂規定出发，那么，这种用处便只是一部分为了指出这些函数是什么种类，一部分在于求出**这些函数**的方式。

这样，我們便到了普通解析的展开，它为了微分計算之故，将被理解为这样，即变量有了 dx 或 i 的增长，而現在二項式的方幂

也由属于二項式的各項系列而表現出来。但所謂增长不应是一定量，只是一**形式**，它的全部价值就在于**帮助**展开；人們对以前提到的极限观念所願意承认（而以尤拉和拉格朗日最为坚决）的东西，只是由变量产生的方幂規定，即增长及增长的方幂的所謂**係数**，系列依照这些方幂規定而安排自身，不同的係数也属于这些規定。这里还可以說只是为了展开的緣故，才假定有一增长，它不是定量，所以对此用 1（**一**），是最合宜的，因为这种增长在展开中永远只出現为因数，正是**一**这个因数完成了虽有增长而无量的規定性和变化这一目的；另一方面，带着量的差分这种錯誤观念的 dx，以及带着在此处无用的普遍性假象的其他符号，如 i，总是有**定量**及**定量方幂**的外貌和假托；尔后这种假托又惹起必須将它**取消**和**省去**的麻煩。为了維持一个依方幂而展开的系列形式，指数的符号作为指标（indices）同样也可以加在**一**的后面。但是无論如何，必須抽掉系列和按係数在系列中地位而有的係数規定；这一切之間的比率都是同一的；第二函数之从第一函数导引出来，也正如第一函数从原始函数导引出来那样，假如一个函数被算作第二函数，那么第一函数，虽然也是导引出来的，而对于第二函数說来也就又被算作原始函数了。重要之点是兴趣不在于系列，而唯一在于从展开所发生的方幂規定，这种規定**与对方幂是直接的量**有比率。所以这些方幂并不被規定为展开的首項係数，因为一項是以与系列中其他后继各項的关系而被称为首項，但是一个作为增长方幂这样的方幂以及系列本身，却与此无关，假如宁願要**导出的方幂函数**，或如以前說的量的乘方函数这样单純的名詞，那么，它就已經被假定为已知的，“导数”就以这种方式被认为是包括在一方幂**之**

內的展开了。

假如說現在数学在这一部分解析中的真正开始，不过是求出由方冪展开而規定的函数，那么，也还有一个問題，即从这里得到的比率該怎么办呢，这个比率在哪里有**应用**和**使用**之处呢，求这些函数，到底是为了什么**目的**呢。求出**具体对象**的比率，可以将它們归結到那些抽象的、解析的比率；微分計算由此得到很大的兴趣。

关于能否应用問題，借助于指出过的方冪环节的形态，首先从事情本性出发，还不要从应用事例去推論，也就自然产生如下的結果。方冪大小的展开（其乘方的函数由此产生），抽掉了較細密的規定，首先便一般地包含着将大小**降低**到最近的較低方冪。于是这种运算便**可以应用**到同样有着这种方冪区别的那些**对象**上去。假如我們現在考慮到**空間規定性**，那么，我們便发現它含有三維，我們为了把这三維与长、寬、高等抽象的区别相区别，可以称它們为**具体的**区别，即綫、面和整体的空間；我們以最簡单的形式，从自身規定，也就是从解析因次的关系去看待它們时，便有了直綫、平面、作为平方的平面和立方。直綫有一經驗的定量，但是随着平面，便出現了质，即方冪的規定；至于較細密的变形，例如随着平面的曲綫也出現了质，我們可以置之不理，因为这里所涉及的，首先只是一般的区别。这里也产生了**从較高的方冪規定到較低的过渡以及相反的过渡之需要**，因为，例如直綫規定便应当从已知的平面等等方程式导出，或是相反。——此外还有运动；对它所要观察的，就是它通过的空間及因此所用去的时間的大小比率；运动表現为各种不同的規定，如簡单的匀速、匀加速、匀加速和匀減速的交

替、回到自身等运动；由于各种运动，都是依照其空間、时間两环节的大小比率来表示的，于是为了这些运动，便从不同的方幂規定，产生了方程式；在这种情况下，可能需要从另一种运动或另一种空間大小来規定一种运动或与运动相連的一种空間大小，于是也同样引起运算从一个方幂函数到一較高或較低的方幂函数的过渡。——这两种对象的例子应当可以滿足引用这些对象的目的了。

微分計算在应用中所呈現的偶然外貌，会因为意識到应用所能有的范围的本性和这种应用眞正的需要与条件而大为簡化。但現在的問題是須要进一步知道，在这些范围內，数学課題的对象的哪些**部分**之間有像微分計算特地建立起来的那样的比率。必須立即提出来說，这里有二种比率須加注意。一个**方程式**开方的运算，依其变量所导出函数来考察这一方程式时，所得的結果，**本身**眞的不再是一个方程式而是一个**比率**；这个比率是**眞正微分計算**的对象。正因此也就有了从較高方幂規定(原来的方程式)本身到較低方幂規定(导出的方程式)的第二种比率。我們在这里先把第二种比率放在一边；那在以后将是**积分計算**的特殊对象。

我們先来考察第一种比率，并且对于从所謂应用取得的环节的規定(这是运算兴趣所在)，举一个最簡单的曲綫例子，这些曲綫是由一个二次方幂的方程式所規定的。大家都知道座标綫的比率是由一个有方幂規定的方程式所直接給予的。基本規定的結果是与座标綫有关联的其他直綫，如切綫、次切綫、垂直綫等規定。但是这些綫与座标綫之間的方程式，却是**直綫**方程式；整体(这些直綫被規定为其部分)就是直綫的**直角**三角形。从包含方幂規

定的基本方程式到那些直綫方程式的过渡，現在就包含着上述的从原始函数（即是一个**方程式**）到导出的函数（即是一个**比率**，而且当然是被包含在曲綫中的某些直綫之間的比率）的过渡。現在須要找出来的，就是这些直綫的**比率**和曲綫**方程式**之間的关联。

最早的发現者只知道用完全經驗的方式来陈述他們的发現，对于仍然是完全外在的运算不能加以評价，在这里提到一些历史方面的事，并不是沒有兴趣的。我对此暂时满足于举牛頓的老师巴罗为例。他在《光学与几何学讲义》中，按不可分的方法来处理高等几何的問題，这种方法首先与微分計算的特点不同，他也說明了他規定切綫的办法，"因为朋友們敦促过他"（第十讲）。这种說明的情况如何，这种办法如何被陈述为完全像**外在的規則**那样，——用的是和以前算术教科书中讲授算法的"三数法"①或更恰当些的所謂"弃九法"同样的笔調：要对此有适当的概念，須讀他的原书。他划出一些細微的綫（这些細微的綫后来被称为**一条曲綫的特殊三角形中的增量**），于是立下章程作为单純的**規則**，要把随方程式的展开而出現的那些增量的方冪或乘积諸項当作是**多余的**，加以**省略**（因为这些項所値是零，etenim isti termini nihilum valebunt）；同样，假如一些項只含有原来方程式所規定的大小，它們也必須扔掉（——这就是后来从以增量构成的方程式中减去原来的方程式）；最后，**必須用纵座标本身来代替纵座标的增量，用次切綫来代替横座标的增量**。假如这样說可以容許，那么，我們就要

① 指算术中从一比例的三个已知数求第四未知数之法。——譯者

說这种办法不能以小学教师的方式来說明；——后一种代替是**假定**了纵横座标的增量与纵座标和次切綫**有比例**，这种假定在普通微分方法中，成了切綫規定的基础；而这个假定在巴罗的規則中，却赤裸裸表現其幼稚。一个規定次切綫的簡单方式，是已經发現了的；罗伯伐尔[①]和費尔馬[②]方法也达到了相似之点，——求出最大值和最小值的方法（最小值便从这种方法出发），是依靠同样基础和同样办法的。要找到所謂**方法**，即那一类的規則，而又把它們搞成神妙莫测，这在当时曾經是数学的狂热病，这种神妙莫测的东西不仅很容易，而且在某种情况看来，也是必要的，其理由也同样是它很容易，——这是因为发明者只找到了一种經驗的、外在的規則，而不是方法，即不是从公认原則演繹出来的东西。这些所謂方法，萊布尼茲从他的时代，牛頓也同样从同一时代并且从他的老师那里，直接**承受下来**了；这些所謂方法，由于形式的普遍化和可以应用，为科学开辟了新路，但也就从而有需要使办法冲破单純外在的規則形态，并且有了对它作必要修正的企图。

我們若仔細分析这个方法，那么，眞正的过程就是下面这样。**首先**，方程式中所包含的方冪規定（这当然是指变量的方冪規定），降低到它們的最初导数。但是这样一来，方程式各項的**值**便**有了变化**；因为再沒有方程式剩下来，只是在一变量的最初导数与其他变量的最初导数之間产生了一个比率；代替 $px=y^2$ 有了 $p:2y$，或

---

① 罗伯伐耳，Personne, Gilles, Sieur de Roberval, 1602—1675 年。——原編者注

② 費尔馬，法国数学家，是应用微分量来找出切綫的第一人。参看本书第 284 頁原編者注。——譯者

是代替 $2ax-x^2=y^2$ 有了 $a-x:y$，这就是以后常常被称为$\frac{dy}{dx}$的那个比率。这方程式是一个曲綫方程式，那个比率完全依靠这个方程式，从那里（这在上面就是按照一个单純的規则）导出的，却反而是一个直綫的比率，某些直綫以此而有比例；$p:2y$ 或 $a-x:y$，本身是从曲綫的直綫，即从座标綫，参数而来的比率；但是人們从这里**还是沒有知道什么东西**。有兴趣的事，是要知道关于**其他**在曲綫那里出現的直綫，求出**适合于它們的那个比率**，即两种比率相等。——**其次**，問题是：由曲綫本性所規定的，而又有这样比率的直綫，是什么？——但这是**久已知道的东西**，由那种方法所获得的比率，就是纵座标与次切綫的比率。古人曾經用聪敏的几何方法求出这个；近代发明者所发現的东西，只是經驗的办法，把曲綫方程式如此安排，以便提供**已經知道的**那个第一种比率，它等于那包含它所要規定的直綫（这里就是次切綫）的比率。方程式的那种安排，一部分是有方法地去理解幷造成的，即取导数（Differentiation），一部分却是发明了想像的座标增量以及由这两个增量与切綫的一个同样想像的增量所构成的想像的特殊三角形，于是由方程式的开方而找到的比率和纵座标与切綫的比率两者的比例性质，不仅不被表述为是經驗地从旧知識得来的某种东西，而且是經过证明的东西。但是旧知識却以上述規則的形式，一般地，极其明白地证明自身假定是**特殊三角形**和**那种比例性质**的唯一的起因和有关的理由。

拉格朗日抛弃了这种假冒的貨色，开創了眞正科学的道路；理解問题所在，須归功于他的方法，因为这种方法就在于把为了解决問题而必須作出的两个过渡分开来，把每一方面都分别加以处理

和证明。——在对过程作較詳細的說明时，我們仍然用求出次切綫这样初步問題的例子。这个問題的解决，一部分，即理論的、或一般的部分，即从已知的曲綫方程式求出**第一函数**，这由它本身就可以調整就緒；这一部分給了一个**綫的比率**，即直綫的比率，这些直綫出現于曲綫規定的系統之中。問題解决的另一部分，是求出曲綫中有这种比率的那些直綫。現在可以用直接的方式(《解析函数論》第二部分第二章)办到这一点，即沒有特殊三角形，这就是說无須假定无限小的弧和纵横座标，也无須給它們以 dx 和 dy(即那种比率的两端）的規定和那个比率立刻直接与纵座标及次切綫相等的意义。一条綫只有在它构成一个三角形的边之时，它(一个点也如此)才有它的規定，正如一个点的規定也只是在这样的三角形中那样。順便可以提一下，这是解析几何的基本命題，它之引入座标綫就像它把力的平行四边形引入力学中那样（这本来是同一回事)，正因此，平行四边形才完全不需要費許多气力去找证明。——現在以次切綫为一个三角形的一边，纵座标及有关的切綫为三角形其他的边。切綫作为直綫，其方程式便是 $p=aq$（加上$+b$对于規定并无用处，那只是为了癖好普遍性的緣故才添上去的)；$\frac{p}{q}$ **比率**的規定便归在 q 的系数 a 之內，它又是方程式的有关的第一函数，但一般只需要把它看作是$a=\frac{p}{q}$，如以前所說，这是应用于曲綫被当作切綫的那种直綫的規定。再者，現在既然假定了曲綫方程式的第一函数，那么，它同样也是一条**直綫的規定**；进一步說，既然假定了第一条直綫的座标綫 p 与曲綫的纵座标 y 是同一的，那么，第一条直綫被当作是切綫与曲綫相交的一点，也就是由曲綫第一函数所規定的直綫的起点，所以应該要指出的是：这第二

条直綫与第一条重合，即它是切綫；用代数来表示，即因为 $y=fx$，和 $p=Fq$，現在設 $y=p$，所以 $fx=Fq$，而 $f'x=F'q$。現在被当作切綫来应用的直綫，与由方程式而来并被其第一函数所規定的直綫，是重合的，所以第二条直綫是切綫；证明这一点将由横座标的**增量** i 和被函数展开的規定的纵座标增量来帮忙。于是这里也同样出現了那个声名狼藉的增量；但是为了方才所說的目的而引入增量，以及依增量而展开函数，都必須与以前提到过的为求出微分方程式和为特殊三角形而使用增量，很好地区别开来。現在这里的使用是有理由而必要的；这种使用是在几何范围之內，因为切綫与曲綫有一共同的相交之点，在这切綫与曲綫之間，并沒有另外的直綫能够同样落在这一点上并通过其間，这是属于切綫本身的几何規定的事。于是切綫或非切綫的质，便以这种規定而归結到**大小的区别**，那条綫既是切綫，絕对**較大的小**[①]便因与此有关的規定而加于这条切綫之上。这种似乎是相对的小，絲毫不包含經驗的东西，即不包含依賴定量本身的东西；假如須要比較的大小是依賴于环节的区别，而环节的区别就是方冪的区别，那么，这种小便是由公式的本性在质的方面建立起来的；由于这种区别归結于 i 和 i^2，而且这个 i 归根到底应当意謂着是一个数，于是便須設想 i 是一个分数，而 i^2 **本身**便比 i 小；这样，可以把 i 当作是一个**随意的大**小的这种观念，在此便是多余的，甚至用得不是地方。对較大的小的证明，因此也与无限小毫不相干，在这里絲毫不須引用无限小。

---

① 較大的小，即更小；絕对較大的小，即在一定条件下，沒有比它更小的，这是指上文所說的增量。——譯者

对于笛卡儿的切綫法，即使是仅仅为了它的美妙和它的今日已被遺忘但却是値得享有的荣誉，我也还願意介紹它；此外，它与方程式的本性也有关系，关于这一点，以后在另一注释里还要談到。笛卡儿在他的对别方面也很有益处的几何学中（第二册，第357頁以下，全集第五卷，古冉版），讲述了这种独立的方法，在那里，所求的直綫規定，也是从同样的导出函数里找到的，由于他在这种方法中，教授了方程式本性的伟大基础及其几何的結构，从而在很大程度上把解析推广到一般的几何。在他那里的問題，具有課題的形式，那就是画一条直綫垂直于一条曲綫的任何地点，由此而規定次切綫等等；他的发現涉及当时有普遍科学兴趣的对象，这种发現是如此其几何式的，并由此而远远高出他的竞爭者的单純規則的方法（这种方法，前文已經提到过）；人們可以体会他在那本书里对这种发現也躊躇滿志，他說："我敢說这在几何学中，不仅是我所知道的，而且是我从来想要知道的最有用、最一般的問題。"①他为解决直角三角形的解析方程式奠定了基础，这个三角形的形成，由于：(1)曲綫上一点的纵座标，而問題中所要求的直綫应当在这一点上垂直，(2)这条直綫本身，即垂直綫，(3)被纵座标和垂直綫所切断的軸的一部分，即次垂直綫。从一条曲綫的已知方程式，无論是纵座标或横座标的值，現在都将在那个三角形的方程式中得到代替，于是便有了一个二次方程式(笛卡儿并且指出含有較高次的方程式的那些曲綫，也怎样还原为这种二次方程式)，在这个方程式中，那些变量只有一个出現，它或是平方，或是一次方

① 上面的引句原为法文。——譯者

冪；—— 一个平方的方程式①，它起初看来像是所謂不純的方程式。于是笛卡儿有了这样的想法，即：假如在一条曲綫上所取之点，被設想为这条曲綫与一圓相切之点，这个圓便将还在另一点与这条曲綫相切，于是对于两个由此产生而不相等的 x，便将发生两个方程式，它們具有相同的常数和相同的形式；——或者說只有**一个**方程式，但具有不同値的 x。但是为那**一个**三角形，却只有**一个**方程式，在那个三角形中，垂直于曲綫的，是弦，或說垂直綫；被設想的是：曲綫与圓相切的两点是重合的，所以曲綫可以与圓相交。但是这样一来，平方方程式的**不相等**的方根 x 或 y 的这种情况也就消失了。但是在一个有两个相等方根的平方方程式中，未知的方根含有一次方冪，其所含之項的係数，就是那仅仅**一个**方根的两倍；这就有了一个方程式，所求的規定便可由这个方程式找到。这种步驟必須看作是一个眞正解析头脑的天才的把握，反之，次切綫和纵座标与纵横座标的所謂应当是无限小的**增量**之間全然臆断的比例，与上述步驟相比，便完全落后了。

由上述方式所获得的最后的方程式，它使平方方程式第二項的係数与双重方根或未知方根相等，这个方程式与用微分計算办法所找到的方程式是相同的。假如对 $x^2-ax-b=0$ 求微分便会有一个新方程式 $2x-a=0$；或从 $x^3-px-q=0$ 得到 $3x^2-p=0$。这里也可以說这样导出的方程式，其正确完全不是自明的。在一有两个变量的方程式中，变量之所以不失其为未知数的这种特色，正因为它們是可变的，如上面考察过的，其所发生的結果，只是一

① 平方的方程式，即二次方程式。黑格尔这里要强調这种方程式的几何性质，故用此不习見的名詞。——譯者

个**比率**；这是由于已經指出过的很简单的理由，因为用乘方函数来代替方幂本身的地位，方程式两項的值便会变化，至于在这样变了值的两項之間是否还有一个方程式，这件事就本身說来，却仍然是未知的。$\frac{dy}{dx}=P$这个方程式不过表示P是一个**比率**，对$\frac{dy}{dx}$此外幷沒有賦予什么实在的意义。从这个比率$=P$，还是同样不知道它与什么其他的比率相等；只有这个方程式，或說比例性，才对这个比率給了一种价值或意义。——如前所說，这种意义，即被称为应用的那种东西，是从别处，即从經驗得来的，所以对于这里所談的由求微分而导出的那些方程式，必須从别处知道它們是否有相等的方根，以便知道所得到方程式是否还正确。但是教科书中幷沒有明白注意到这种情况；当然这种情况是被消除了的，因为一个带有未知方根的方程式被归結为零，使其直接$=y$，于是求微分时，結果当然就只有$\frac{dy}{dx}$这一比率了。函数計算固然应該是和乘方函数打交道，微分計算固然应該是和微分打交道，但是决不能由此得出結論，說取了微分或乘方函数的大小，它們本身也应該**只是其他**大小的函数。在理論的部分，只指示要导出微分或說乘方函数，还幷沒有想到那些被教导要按这样导出而处理的大小，本身也应該是其他大小的函数。

关于在求微分时省略常数，也还可以**注意**，取微分在这里意謂着常数在方根相等时，对于方根的規定是不相干的，因为那种規定由于方程式第二項的係数便已經穷尽了。和前引的笛卡儿的例子一样，常数本身就是方根的平方，所以方根从常数来規定，同样也可以从係数来規定，——因为常数也一般和係数同样是方程式的方根的函数。在普通表述中，所謂常数只是用加号(+)减号(－)

与其余各項联系，省略这个常数，只是依办法的单純机械作用而进行的，为了求出一个綜合表現的微分，便只对变量給与一个增长，并从原来的表現减去由此而形成的表現。常数的意义及其省略，它們本身在什么程度上是函数，依照这种規定，它們是有用或是沒有用：这些都沒有談到。

与常数的省略联系起来，关于求微分和求积分这两个**名詞**，可以作类似于以前对有限和无限的名詞所作的說法，即它們的規定所包含的东西，倒是名詞所說的反面。求微分是指建立差分；但是通过求微分，一个方程式反而降到較低的因次，① 而省略常数，又是去掉了規定性的一个环节；如前所說，假定变量的方根相等，那么，**方根間的差分也就取消了**。反之，求积分时，却应該再加上常数；方程式固然因此而得到积分，但是这意謂着**恢复了**以前取消过的方根的**差分**，而被假定相等的东西将再取微分。——普通的名詞也增添了对事物本质的含混曚曨，一切都是用次要的、甚至与主題风馬牛不相及的观点来提出的，这种观点一部分是无限小的差分、增量以及諸如此类，另一部分是一般已知的和导出的函数之間的单純差分，而并沒有标明其特殊的，即质的区别。

另一个使用微分計算的主要部門，是力学；关于它的对象——**运动**——的基本方程式所发生的不同的方冪函数，其意义已經附带提到过；在这里，我願意直接从这些意义談起。簡单匀速的数学表示，即 $c=\frac{s}{t}$ 或 $s=ct$ 方程式，其中所經过的空間依一个經驗的单位 c，即速度的大小，与所經历的时間成正比例，这个方程式对于

---

① 微分方程式的項，皆比 1 小，故数的大小与其因次高低成反比例。——譯者

求微分，并没有提供什么意义；係数 c 是完全規定了的，已知的，不能再有更多的方幂展开。——如何解析落体运动方程式 $s=at^2$，在这以前也已經提到过；——$\frac{ds}{dt}=2at$ 解析的首項、假如翻譯为語言并連带地移植为存在物，那就是：一个**总和**(这个概念，我們久已去掉了)的項应該是运动的一部分，并且这一部分应該这样地加到惯性力(即簡单匀速运动)里去，那就是：运动在**无限小**的时間部分中是匀速的，但在有限的、即事实上存在着的时間部分中，是不匀速的。当然，$fs=2at$，并且 a 和 t 的本身意义，都是已知的，这样也就一同建立了运动匀速的規定；既然 $a=\frac{s}{t^2}$，于是 $2at=\frac{2s}{t}$ 就是普遍的；但是人們絲毫不因此而多知道什么。只是錯誤的假定，即 $2at$ 是作为**一个总和**的运动的一部分，給予了一个像是物理命題的錯誤假象而已。a 这个因数本身，是一个經驗的单位，是一个定量本身，它須要归到重力上去；假如要用重力这一范疇，那倒不如說 $s=at^2$ 这一整体是結果，或更确切地說，是重力的法則。——从 $\frac{ds}{dt}=2at$ 导出的命題也是一样，这命題說：**假如**重力停止发生影响，那么，物体便将以墜落**終止**时所达到的速度，在相等于墜落所费的时間內，通过它所曾經过的空間的两倍。——这里包含着一个本身很歪曲的形而上学；墜落的**終止**，或說物体墜落所**終止**的时間部分，它本身总之还是一个时間部分；假如它**不是**时間部分，那就是假定了**靜止**，从而也就沒有速度；速度的提出，只能按照在一定时間內，而不是在时間的終止部分所經过的时間。假如現在毕竟要把微分計算应用于完全沒有运动的物理部門，例如光的情况(除了它在空間中的所謂传播之外)和顏色的量的規定，而将这里一个平方函数的第一导数也叫做速度，那么，这就必須认为是冒

充存在物更要不得的形式主义。

拉格朗日說，我們在物体墜落的經驗中找到 $s=at^2$方程式所表示的运动。在这个运动之后，最簡单的运动将是其方程式为 $s=ct^3$ 的运动，但是自然界并沒有表現过这类的运动；我們还不知道 c 这个係数能意謂什么。对係数 c 說，虽然是如此；反之，却有一个运动，其方程式是 $s^3=at^2$，这就是太阳系天体运动的克卜勒規律；——这里第一个导出的函数 $\frac{2at}{3s^2}$ 等等应該意謂着什么，以后用直接求微分来处理这个方程式，从**这个出发点**来闡释那种絕对运动的規律和規定：这些就恰恰相反，一定显得是很有兴趣的課題，解析在这种課題中会露出最可貴的光彩。

所以微分計算对运动基本方程式的应用，就本身說，并沒有提供什么**实在的**兴趣；至于形式的兴趣，那却是从計算的一般机械作用来的。但是就运动軌道的規定的关系来解析运动，这却包含另一种意义；假如这是一条曲綫，并且它的方程式也包含了較高的方冪，那么，这就需要从作为乘方函数的直綫函数到方冪本身的过渡；由于获得那些直綫函数，須从原来包含时間因数的运动方程式去掉时間，所以这个因数也須同时降到較低的展开函数，从这些展开函数，可以得到直綫規定的方程式。这个方面引起对微分計算另一部分的兴趣。

以上所說的目的，在于强調并明确微分計算簡单的特殊規定，用一些粗浅的例子来說明这种規定。这种規定之所以产生，在于：从一个方冪函数的方程式，求出展开項的係数，所謂第一导数；这个函数是一个**比率**，它在具体对象的諸环节中得到证明；如此由这个函数得来的方程式，便在那两个比率之間規定了这些环节本身。

同样也须要簡短考察一下**积分計算**原理以及这原理应用于积分計算特殊具体規定所发生的东西。这种計算的观点之所以已經簡化并得到更正确的規定，因为它已不再被认为像与求微分对立时被称为**累加法**(Summations Methode) 那样，在那时，增长还被当作是重要的成分，从而計算还好像与系列的形式有本质的联系。——这种計算的任务，起初也和微分計算的任务一样，是理論的，或者不如說是形式的；但是大家也都知道，它正是微分計算的反面；——这里是从一个函数出发，这个函数被认为是**导数**，并且是从一个还未知的方程式的展开而产生的次一項的係数，从这个导数应該找出原来的方羃函数；在展开的自然序列中必須被看作是原来的函数的，这里却是导出来的；而以前被认为是导出的函数的，这里却是已給与的，或一般开始的函数。但是这种运算的形式部分，似乎已經由微分計算实現了，因为一般由原来的函数到展开的函数的过渡及其間的比率，在那里已經确定了。假如一方面为了应用我們必須从那里出发的函数，另一方面又为了实現从这个函数到原来函数的过渡，在許多情况下，都必須采用**系列形式**作避难所，那么，首先便必須坚持这种形式本身与求积分的特殊原則幷不直接相干。

但是这种計算的另一部分任务，就形式运算的关系看来，現在就是这种运算的**应用**。現在这种应用本身就是**任务**，即是要认識上面所指出的**意义**，一个特殊对象的已知的、被认为第一导数的原来函数所具有的意义。这种理論本来似乎也可以在微分計算中完全了結的；但是出現了另外一种情况，使得事情不这样簡单。因为在这种計算中，发生了这样的事，即是由一个曲綫方程式的第一导

数得到一个是直綫的比率，所以从而就知道求这个比率的积分，也便有了在纵横座标的比率中的曲綫方程式；或者說，假如有了一个关于曲綫平面的方程式，那么，微分計算便应該已經告訴人們关于这样方程式的第一导数的意义，即这种函数表示纵座标为横座标的函数，于是也就表示了曲綫方程式。

但是現在問題所在，是：对象的規定环节哪一个本身在方程式中**是已知**的，因为解析处理只能以已知的作出发点，并从那里过渡到对象其余的規定。例如已知的，既不是曲綫的一个平面空間的方程式，也不是由曲綫旋轉而发生的某种立体，也不是曲綫的一段弧，而只是在曲綫本身的方程式中的纵横座标的比率。因此，从那些規定到这个方程式本身的过渡，是不能够在微分計算中已經得到处理的；求出这些比率是要留給积分計算来做的。

但是以前又曾經指出过的，有較多变量的方程式，求它的微分，所給予的展开方冪或微分系数，不是作为一个方程式，而是作为一个比率；于是任务就是要为这个是**导出**函数的**比率**，在对象的环节中，指出与它相等的第二个比率。另一方面，积分計算的对象，是**原来的**函数对**导出的**（这里应該是已知的）函数的**比率**本身，并且任务是在已知的第一导数的对象中，指出那种須要去求得的原来函数的意义；或者不如說，由于这种**意义**（例如一条曲綫的平面，或要使其变直的、被想像为直綫的曲綫等），已經被宣布为**問題**，任务就是要指出这样的規定将由原来的函数找到，并且指出什么是对象**环节**，什么就**在这里**必須被当作是（导出）函数的**开始**函数。

把差分观念当作无限小的观念来使用的那种普通方法，現在

却把事情弄的很容易;对于求曲綫的平方,它就把一个无限小的长方形,即纵座标和横座标的原素(即无限小)的乘积当作不等边的四边形,这个不等边的四边形以对着横座标无限小部分的那个无限小的弧为它的一边;于是乘积便在以下的意义有了积分,即积分給予了无限多的不等边四边形的总和,即平面,而这个平面所需要的规定,就是它的那种原素的**有限的大小**。同样,这个平面,由弧的无限小以及属于此种无限小的纵横座标,形成了一个直角三角形,在这个三角形中,那个弧的平方須等于其他两个无限小的平方之和,求后两者的积分所得的弧,是被当作一个有限的弧的。

这种办法,以那种一般发現为前提,那种发現为解析的这一部門奠定了基础,它在这里的方式,就是:成了平方的曲綫,变直了的弧等等,对曲綫方程式所給予的某一函数,有着所謂**原来函数对导出函数**那样的**比率**。因此現在所要知道的,是:假如一个数学对象(例如一条曲綫)的某一部分被认为是导出的函数,那么,它的哪一另外的部分是由相应的原来函数来表示呢?人們知道,假如由曲綫方程式給予的**纵座标**函数被认为是**导出的**函数,那么,相对的原来函数就是这个纵座标所切的曲綫**面积**大小的表現;假如**某一切綫規定**被认为是导出的函数,那么,它的原来函数就表現为属于这个切綫規定的**弧**之大小等等;現在这些比率构成一个比例,它們一个是原来函数对导出函数的比率,另一个是数学对象两个部分或两种情况的大小比率;但是使用无限小幷以它作机械运算的那种方法,却省掉了对这一点的认識和证明。它特殊的聪明功績,是从别处已經知道了的結果里,找出一个数学对象的某些和哪些方面,与原来函数和导出函数有**比率**。

在这两个函数中，导出的函数(或說它既是已被規定的，那就是乘方的函数)，它在这里的計算中，相对于原来函数而言，是**已知的**，而原来函数却应該通过求积分，从那个导出的函数找出来。但是这个导出的函数既不直接是已知的，而数学对象的哪一部分或規定，应該被看作是导出的函数，以便把它还原为原来的导数，求出对象的另一部分或規定(它的大小就是問題所要求的)，这个部分或大小，本身也不是已知的。普通的方法，如已經說过的，是立刻以导出函数的形式，把对象的某些部分想像为无限小；这些部分，一般可以从对象原来已經給予的方程式，通过求微分而規定(——正如无限小的纵横座标是为了使一条曲綫变直)。这种方法为此便采用这样的部分，它們可以与同样被設想为无限小的問題对象(这在前一例中，就是弧)有联系，这种联系是初步数学中已經确定的；因此，假如这些部分是已知的，那么，問題所要求得的那一部分的大小，也就被規定了；所以为了求曲綫的长，上述的三种无限小便与直角三角形的方程式連系起来；为了求曲綫的平方，纵座标和无限小的横座标便联系在一个乘积之中，因为平面在算术上，一般被认为是直綫的乘积。于是从平面、弧等等这样的所謂原素到平面、弧等等的**大小**之过渡，其本身只被当作是从无限多的原素的无限表达过渡到有限表現，或說是它們的**总和**；所求的大小，应該是由这些无限多的原素构成的。

因此，說积分計算单純是微分計算倒轉过来的、但一般較为困难的問題，只能是肤浅的說法；积分計算的**眞实**兴趣，倒不如說是唯在于具体对象中原来函数和导出函数的相互比率。

拉格朗日既不用那些直接假定的便易方式来免除任何問題的

困难，也不同意在这一計算部門那样做。用少許几个例子，来指出他的办法的細节，这同样有助于說明事物的本性。他的办法正是以这一点为自己的任务，即，要本身**证明**在一个数学整体（例如一条曲綫）的特殊規定之間，有着原来函数与导出函数的比率。但是，由于这种比率的本性，这一点在这个范围内，是不能用直接的方式来完成的；因为在数学对象中，这个比率把曲綫和直綫，把直綫的因次及其函数和平面的因次及其函数等**不同质的东西**联系起来了；所以其規定只可以看作是**一較大**和**一較小**的东西之間的中項。这里当然又出現了带着**加减号**(plus und minus)的**增长**形式，而那个活泼有力的“展开”(Développons)也就在它的位置上了；但是正如以前所說，这里的增长只有算术的、有限的意义。須要規定的大小，它比一个易于規定的极限大些，比另一极限又小些，假如展开这种条件，便将引导出这样的事：例如纵座标的函数，对面积的函数而言，就是导出的第一函数。

拉格朗日对求曲綫的长的說明，由于他从亚基米德原理出发，其饒有兴趣之处在于理解亚基米德方法之**翻譯**为近代解析原理，这使我們对于用另一种方法去机械地搞的事业，可以洞見其內在的、眞正的意义。这种办法的方式与方才所举的办法①，必然类似；亚基米德原理并沒有給予直接的方程式，这个原理是說一条曲綫的弧比它的弦較大，比在弧的終点及其交点間所做的两条切綫之和較小。那种亚基米德的基本規定翻譯成近代解析形式，就是发明一种表現法，其本身是一个簡单的基本方程式，而那种亚基米

① 即規定所要求的大小，是在一較大者和一較小者之中。——譯者

德的形式却只是提出**要求**，要在每时每刻本身都是規定了的一个太大者和一个太小者之間无限进展，这种进展永远总是又有一个新的太大者和一个新的太小者，但它們的界限总是愈来愈紧密地接近。借助于无限小的形式主义，立刻便立下了 $dz^2=dx^2+dy^2$ 这一方程式。拉格朗日的解說，由上述基础出发，却相反地指出弧的大小，对一个导出的函数說来，是原来的函数；其特殊之項，本身就是一个函数，这个函数是由一个导出函数与纵座标的原来函数的比率构成的。

因为在亚基米德的办法中，也像以后在克卜勒立体几何学对象的討論中那样，都出現了无限小的观念，所以这一点常常被当作权威来引用，在微分計算中便使用了这个观念，而不去强調特殊的和有区别的东西。无限小首先意謂着这样的定量的否定，即所謂**有限**表現或完成了的規定性之否定，这样的規定性即是定量本身。同样，在后继的伐勒里烏斯①、卡伐列里②等人的著名方法中，都是以对几何对象的**比率**之考察为基础，各种規定也首先是只从比率方面来考虑，因此之故，那些規定的**定量**本身这一基本規定被放在一边，从而那些規定就认为应該是**非大小的东西**。但是一方面在这里幷沒有认識和注意到潜藏在单純否定規定后面的一般**肯定的东西**，这在前面曾抽象地表明为**质的**量規定性，而这种規定性在方冪比率中便更加确定；——另一方面，因为这种比率自身又包括一定数量的更确定的比率如方冪的比率及方冪的展开函数等，

① 伐勒里烏斯(Valerius, Lucas)，1618 年死于罗馬，伽利略称他为当时的亚基米德，著有《从簡单的錯誤論求抛物綫平面法》。——原編者注

② 卡伐列里(Cavalieri, Bonaventura Francesco, 1598—1647)，意大利的数学家，著有《几何学》、《几何习題》等书。——譯者

所以它們又应該以那个无限小的一般的和否定的規定为基础，从那里引导出来。在方才举出的拉格朗日的解說中，找到了包含在亚基米德闡明問題的方式中的那种确定的肯定方面，因此对于那种受无界限的超越之累的办法，也就給了一个正确的界限。近代发明的本身伟大处，和它解决以前无法駕馭的問題，以及用簡单方式处理以前可解决的問題的能力，这些都完全是由于发現了原来的和所謂导出的事物間的比率，以及发現一个数学整体中具有这种比率的那些部分。

大小比率的特殊方面，是現在所談論的特种計算的对象，对于須要强調这一点的目的，以上引証大概可以滿足了。这些引証曾經能够限于簡单的問題及其解决方式；要着手检察微积分計算所謂应用的全部范围，并且以所发現的原理为应用的基础，将一切应用的問題及其解决都还原到原理那里来完成归納：这对于此处唯一有关的概念規定既不适宜，也非著者能力所及。但是以上的論述，也足够指出每一特殊的計算方式，都以大小的一种特殊的規定性或比率为对象，而这样的比率便构成了加、乘、乘方、开方根、計算对数、系列等等，和这一样，微积分計算也是如此；就属于这种計算的东西而言，方幂函数及其展开或乘方的函数的比率这个名詞，或許是最合适的，因为这个名詞对事物的本性含有最确切的見解。不过，既然依据其他大小比率的运算如加法等，一般都在这种計算中使用，于是对数、圓、系列等比率也同样应用了，这特别是为了使那些从展开函数导出原来函数所必須的运算有更加可以駕馭的表达。微积分計算固然共同具有較确切的兴趣，要用系列形式来規定展开的函数，这些函数在系列中叫做各項的係数；但是因为这种

計算的兴趣仅仅涉及原来函数和它的展开的最近的係数，于是系列便想要依照具有那些係数的方冪而排列的众多的項，表現为一个总和。在无限系列中出現的无限物，就是一般定量的否定物的不确定的表現，它与包含在这种計算的无限物中的肯定規定，毫无共同之处。同样，无限小作为**增长**，展开借助于它才变为系列的形式，它对于展开，只是一种外在的手段；而它的所謂无限性，除了作为那种手段的意义而外，并沒有任何其他的意义；因为所要求的东西，事实上并不是系列，所以系列引出的东西**太多**，要費多余的努力再把它去掉。拉格朗日虽然由于他的方法，在所謂应用中突出了眞正的特殊性，因为它无須将 dx, dy 等强加于**对象**，直接指出了属于对象的导出（展开的）函数規定的那一部分，从而表現出系列形式与此处所討論的問題无关；但他却又喜欢采用系列的形式，所以他的方法也就同样遭到上述的麻煩。①



① 在以前所引的批評中（《科学評論年鉴》第二卷，1827 年，第155—156号以下），有一个精通本业的学者史泊尔先生*的很有趣的說法，这是从他的《流量計算的新原理》（布朗施維格，1826 年）引来的，这些說法涉及一种情况，微分計算的晦澀而不科学，主要須溯因于它，这也很符合于我們以前关于这种計算的理論的一般情况所說的。他說："純**算术的研究**当然比一切类似的研究，都更与微分計算有关，人們不曾将它与眞正的微分計算分开，甚至像拉格朗日那样，把它认为是事物本身，而人們却把这种研究仅仅看作是微分計算的**应用**。这种算术研究包括求微分的規則，泰勒定理的导数等，甚至各种求积分的方法也在內。**情况完全相反**，那些**应用**才正是构成**眞正**微分計算的**对象**，从解析出发的微分計算是以一切那些算术的展开和运算**为前提**。"——我們曾經指出，在拉格朗日那里，将所謂应用与从系列出发的那种一般部分的办法分开，怎样恰恰提供了突出微分計算本身**特性**之用。上述的那位著者說，正是所謂**应用**构成**眞正**微分計算的**对象**，但是可惊异的，是他有了这种饒有兴趣的見解，怎样会让自己进入（見上引的书）那种**連續大小、变、流动**等等形式的形而上学，想在那些废物之上再添上新的废物；那些規定之所以是**形式的**，因为它們只是一般的范疇，沒有举出事物的特点，而事物却是要从具体学說，从应用去认識和加以抽象的。——黑格尔原注

* 史泊尔（Spehr, Friedrich Wilhelm, 1799—1833），布朗施維格的数学家，著有《純組合論的讲义大全》。——原編者注

注释三　其他与质的大小規定性有关的形式

微分計算的无限小，就它的肯定意义說，就是**质的**大小規定性，对于这种規定性，我們曾較詳細地指出它在这种計算中，不仅出現为一般的方冪規定性，而且是一方冪函数与展开方冪的比率那种特殊的方冪規定性。但是这种质的規定性所呈現的形式，还更为广泛，也可以說更为微弱；这种形式以及与此有关的无限小的使用和无限小在这种使用中的意义，还应該在这个注释中加以考察。

因为我們从以上所說的出发，在这方面便須首先記住，从**解析**方面看来，各种方冪規定之所以出現为仅仅是形式的，并且完全是**同质的**，那是因为它們意謂着**数的大小**，本身沒有彼此間质的不同。但是解析的比率应用于空間对象时，就完全显出了它的质的規定性，那就是从綫到面、从直綫到曲綫等等規定的过渡。这种应用自身又带来这样的事情，即：空間的对象，就其本性說，是以**連續大小**的形式給予的，現在却要用**分立的**方式来把握它。所以面就是一定数量的綫，綫就是一定数量的点等等。这种解决唯一有兴趣之点，在于它本身規定了綫分解为点，面分解为綫等等，以便从这种規定出发，能够以解析的方式进展，眞正說来，即是以算术的方式进展；对于須要找出来的大小規定而言，这些出发点就是**原素**；**具体物(即連續大小)**的函数和方程式应当从那些原素导引出来。对使用这种办法显得极有兴趣的問題，要求在这些原素中有**一个自为地規定的东西**作**出发点**；这与那种間接过程**相反**，因为那种过程只能相反地以**极限**开始；那个自为地規定的东西就处在极

限之間，是那种过程所趨向的**目标**。纵使可以找到的，只是继續向前規定的規律，而不能够达到所要求的完全的規定、即所謂有限的規定，然而两种方法所得的結果是一样的。第一个想到那种倒轉过来的过程，而将分立的东西作为出发点，这項荣誉应归于克卜勒。当他說明他对亚基米德測量圓的第一定理如何了解时，他以很簡单的方式表达了这一点。亚基米德的这第一定理是大家都知道的，那就是：假如一个直角三角形的勾等于一个圓的半徑，股等于圓的圓周，那么这个圓便等于这个直角三角形。因为克卜勒把这一定理的意义当作是圓周所有的部分和它所有的**点**同样多，即无限多，而每一部分都可以看作是一个等腰三角形的底綫等等，所以他就把**連續物的分解**表現为**分立物**的形式。这里出現的**无限**这一名詞，与它在微分計算中应該有的規定，还离得很远。——假如現在为这些分立物已經找到了一种規定性或函数，那么，以后还又应該把它們总括起来，本质上作为連續物的原素。但是既然点的总和不能給予綫，綫的总和不能給予面，那么，这就是点立刻**已經被认为有綫的性质**，綫也有面的性质了。但是那些有綫的性质的东西**还不就是綫**（假如它們被当作定量，那就会是綫了），所以它們被想像为**无限小**。分立物只能够是一个**外在的**总括，在总括中的环节，保持着分立的**一**的意味；从这些一所出現的解析的过渡，只是到它們的**总和**；同时，这种过渡并不是由**点到綫**或由**綫到面**等几何的过渡；所以对于那些以点或綫为其規定的原素，同时也就給予了（对以点为規定的原素）以綫或（对以綫为規定的原素）以面的性质，从而像是由細小的綫的总和便成了一条綫，由細小的面的总和便成了一个面。

需要取得质的过渡这一环节并为此而以**无限小**作避难所，这一点必須看作是一切想要消除上述困难而本身却成了最大困难的观念的来源。要避免这种救急的应付，那就必須能够指出似乎是单純**加法**的解析法，事实上本身已經含有**乘法**。但是在这方面，又出現了一个新的假定，它构成把算术比率应用于几何形状的基础；那就是算术的乘法对于几何規定，也是一种到較高因次的过渡，—— 一些大小，按照其空間的規定而言，**是綫**；它們的算术的乘法，同时就是綫成了**面的規定**那样一个乘积；3乘4（直綫的）尺，是12（直綫的）尺，但3（直綫的）尺乘4（直綫的）尺却是12（平面的）尺，而且当然是平方尺，因为两者旣是作为分立的大小，其单位是同一的。**直綫与直綫相乘**，起初显得似乎有些荒謬，因为乘法只涉及数，是数的变化，这些数与其由过渡而成的东西，或說**乘积**，是完全同**质的**，不过**大小**变化了而已。另一方面，所謂綫本身与綫之相乘——这被称为积諸綫为綫（ductus lineae in lineam），就像积諸面为面（plani in planum）那样，积諸点为綫（ductus puncti in lineam）也是如此——这不单純是大小的变化，而是綫作为**空間的性质**的規定性、作为一維（Dimension）的变化；必須把綫过渡为面理解作綫**超出自身之外**，正如点超出自身之外为綫，面超出自身之外为立体那样。說点的**运动**就是綫等等，其所想像的，与上面所說，是同一的东西；但是运动包括时間規定，并且在那种观念中，更像仅仅是情况的偶然的、或外在的变化；而須要采取的，却是表現为自身超出的概念規定性，——即是质的变化，并且在算术方面，它就是（如点等等）单位与（綫等等）数目的相乘。这里还可以注意到在面超出自身时，便会出現面与面相乘，而发生算术乘积与

几何乘积有区别的假象，因为面的超出自身，作为积諸面为一面(ductus plani in planum)，在算术方面，会得出两个二維规定的相乘，从而会得出一个有四維的乘积，但这乘积却由几何的规定而降低到三維。假如說在一方面，数因为以一为根本，所以对外在的量的事物給予了固定的规定，——那么，它的相乘也同样是很形式的；把3·3当作数的规定，其自乘便是3·3×3·3；但是同一的大小，作为面的规定，其自乘却在3·3·3那里便被遏止住了，因为空間虽然被想像为从点，这个仅仅是抽象界限出发前进，但它却以第三維为它的眞实界限，即从綫出发的**具体**规定性。上述区别，对于自由运动，可以证明是很有效果的；在自由运动中，其空間的一方面是受几何规定（$s^3:t^2$的克卜勒定律）支配的，其时間的另一方面，是受算术规定支配的。

这里所考察的质的方面，如何与前一注释中的对象不同，可以无須更加解說便自然明了。在前一注释中，质的方面包含在方冪规定性之內；在这里，它却像无限小那样，仅仅在算术方面对乘积而言是因数，或者对綫而言是点，对面而言是綫等等。那个必須从分立物（連續大小被想像分解为这种分立物）到連續物的质的过渡，現在将作为加法来完成。

但是这个似乎单純的加法，事实上自身却包含着乘法，即包含从綫的规定到面的规定之过渡，例如一个等边四边形的面积等于两条相互平行綫之和与其高之半的乘积，就最簡单地表現了这一点。这个高被想像为一些应該加在一起的一定数量的**分立的大小的数目**。这些大小是綫，它們是在那两条作为界限的平行綫之間并与其平行；它們的数量是无限多的，因为它們应該构成面，但又

是綫，为了成为有面的性质的东西，便必須随着否定而建立。为了避免从綫的总和須得出面这样的困难，便立刻把綫当作面，但同时却当作是**无限細窄**的面，因为它們只是以不等边四边形平行界限的带有綫的性质的东西为其規定。它們是平行的，并且以不等边四边形另外两条直綫的边为界限，于是它們就可以被想像为是一个算术級数的諸項；各項的差分，一般是相同的，但并不需要規定，而級数的首項和末項就是不等边四边形的那两条平行綫；这个級数的总和，就是大家知道的那两条平行綫与全項**数目**之半的**乘积**。后一定量只是完全对无限多的綫这一观念而言，才被叫做**数目**；它是一个**連續物**，即高的一般大小規定性。很明显，所謂总和，同时就是积諸綫为一綫（ductus lineae in lineam)，即綫与綫**相乘**，按照上面的規定，就是带有面的性质之物的发生。在长方形这种最簡单的情况下，a，b两因数中每一个都是一个单純的大小；但是以后即使在不等边四边形这样最初步的例子中，便已經只有一个因数是其高之半这样单純的东西，而另一个因数，則相反地是由一个級数来規定的；后一因数也同样有綫的性质，但是它的大小規定性較为复杂；因为这种規定性只能由一个系列来表示，这就是說要解析地、即算术地把这个系列总加起来；其中几何的因素是乘法，是从綫維到面的过渡的质；前一因数只是为了后一因数的算术規定才被认为是**分立的**，就本身而言，它也和后一因数一样，是一个有綫的性质的东西的大小。

把面想像为綫之总和这样的办法，当乘法本身与結果的目的无关时，也常常被使用。假如所从事的，是要指出在一方程式內的大小不是定量，而是一个比例，上面所說的情况便出現了。这是人

所共知的证明方式，例如一个圆的面积与一个以此圆的直徑为大軸的橢圓面积之比，正如大軸与小軸之比，因为这两种面积，每一个都被认为是与它有关的**纵座标**的**总和**；橢圓的每一纵座标与圓的相应的纵座标之比，也正如小軸与大軸之比；所以得出結論說，纵座标的**总和**(即**面积**)的比例也是一样的。那些想要避免面为綫之总和这一观念的人，使这些纵座标成为寬度无限小的**不等边四边形**，这种救急的应付是很普通而完全多余的；因为方程式只是一个比例，所以平面的两个綫的原素，只有一个得到比較。另一原素、即横座标軸，在橢圓和圓里被认为是相等的，是算术的大小規定的因数，即是等于 1，因此，这个比例完全只依靠一个进行規定的因素的比率。对于面的**观念**必須要有两維；但是在这个比例中所应指出的**大小規定**，却仅仅只涉及**一个**因素。对**这一**因素加上**总和**的观念，使其順从或帮助这观念，眞正說来，这是誤解了此处問題所在的数学規定性。

这里所討論的，也包含了前面提到过卡伐列里**不可分**方法的理由根据，所以它也同样得到論证，无需逃难到无限小那里。当他考虑到面时，不可分的东西就是綫，当他考虑到棱錐体或圓錐体时，不可分的东西就是平方或圓面等等；他称那些被认为已确定的底綫或底面为**准尺** (Regel)；这是一个常数，对一个系列的关系說，那就是系列的首項和末項；有了常数，那些不可分的东西就将被认为是平行的，即从形状看来，它們是有同一規定的。現在，卡伐列里的一般原理是（《几何习題》第六卷；后来的著作《习题》第一卷，第 6 頁）："一切形状，无論平面的或立体的，都与它們的一切不可分的东西成**比例**，并集体地 (kollective) 加以比較，假如在

这些不可分的东西中有一共同的比率,就分配地 (distributive) 加以比較。"为此目的,他以有**同**底**同**高的形状,来比較那些与底綫平行幷与底綫有**同等距离**这样作出的諸綫的比率;一个形状的一切这样的綫,都有一个同一的規定,幷构成形状的全部內容。例如他以这样的方式,也证明了諸同高的平行四边形与其底綫成比例这一基本的命題;在两个形状中所作出的每两条与底綫有同等距离幷与底綫平行的綫,是有两底綫的同一比率的,所以那两个形状全部也如此。事实上,这些綫不是构成作为**連續的**形状的內容,而是构成在算术上应該被規定了的內容;有綫的性质的东西是这种內容的原素,必須通过这种原素,內容的規定性才可以掌握。

这里我們便被引导去思索一种区别,这种区别之发生,是关于一个形状的規定性究竟在哪里,即:規定性的情况或者是像这里的形状之**高**那样,或者是**外在的界限**。假如它是**外在的界限**,那么,就須承认形状的**連續性**,可以說是**随着**界限之相等或比率**而来的**;例如相互**重合**的形状之相等,是依靠作界限的諸綫相互重合。但是在同高同底的平行四边形那里,只有底这一規定性才是外在的界限;至于引出对外在界限作規定的第二原則的却是高,而不是一般的**平行性**,形状的**第二主要規定**,即它的**比率**,就依靠高。欧几里得关于平行四边形有同高同底者相等之证明,便是把它們还原为三角形,即**外在被界限的**連續物;在卡伐列里的证明中,首先是关于平行四边形的比例性之证明中,界限一般地是**大小規定性本身**,它被解說为可以应用到每两条以相等距离在两个形状中作出的綫。这些与底綫相等或有相等的比率之綫,**集体地**看来,便給予了有相等比率的形状。綫的**堆集**观念与形状的連續性相抵触;但

是仅仅对綫的考察，已經完全穷尽了問題所在的規定性。不可分这种观念是否会引到須要依照**数目**来比較无限的綫或无限的平面，对于这种困难，卡伐列里也常常給了答案(《几何学》第二卷，第一命題，注释)；他作了正确的区别，他不比較我們所不知道的无限的綫或平面的**数目**(如已經提到过的，那不如說是被当作輔助手段的**空洞**观念)，而是只比較**大小**，即等于那些綫所包括的空間那种量的規定性本身；因为这空間被封閉在界限里，所以它的大小也就封閉在同一界限之內；他說，**連續物不是别的，正是不可分之物本身**；假如連續物**在不可分之物以外**，那么，它就是不可比較的了；但是要說有了界限的連續物不能相互比較，那是不合情理的。

可見卡伐列里想把属于連續物**外在存在**的东西，与其中含有連續物的**規定性**并单单为了比較和为了关于連續物的定理的緣故而必須强調的东西区别开。他为此而使用的范疇，如連續物由不可分之物**綜合而成**或由其**构成**之类，当然是不够滿意的，因为这同时需要連續物的直观，或如上面所說，需要連續物的外在存在；假如不說"連續物不是别的，正是不可分之物本身"，而說：連續物的大小規定性不是别的，正是不可分之物本身的大小規定性，那倒会是更正确，从而也会立刻更明白些。**有些学派**从不可分之物构成連續物这一观念，得出有更大和更小的无限物这样坏的結論，卡伐列里却并不这样做，他在以后还表現更明确地意識到(《几何学》第七卷前言)他并不由于他的证明方式而被迫要有連續物由不可分之物綜合而成这样的观念；**連續物只是随不可分之物的比例而来的**。他之采用不可分之物的堆集，并不是說它們似乎为了**无限数量**的綫或平面的緣故而陷入无限規定之中，而是由于它們自身有

了划出界限的明确状态和本性。但是为了搬走这块絆脚石，他到底不辞辛苦，还在专門为此而增加的第七卷中，用不杂有无限性的方式，来证明他的几何的主要命题。这种方式把证明归結到以前引过的普通的形状**重合**形式，即以前說过的作为**外在空間界限**这种规定性的观念。

关于这种重合形式，首先还要加上一个評語，即它对于感性的直观，簡直可以說是一种很幼稚的帮助。在关于三角形的基本命题中，設想有两个三角形并列着，它們每一个都有六个部分，假定一三角形有三部分与另一三角形相应的三部分相等，那么，就将证明这两个三角形是彼此相合的(kongruent)，即这一三角形的**其余三**部分也与另一三角形的那三部分的大小相等，——因为它們借前三部分相等便**彼此重合**。假如更抽象地来把握事物，那么，正是因为在两形中每一对彼此相应部分之相等，现存的才只有**一个三角形**①；在这个三角形中，有三部分是被假定为**已經规定的**，于是其余三部分的**规定性**也随之而来。**规定性**以这种方式将被证明在这三部分中已經**完全了**，所以对规定性本身說来，其余三部分是**多余的**，是**感性存在**，即連續性的直观的**多余**。用这种形式来說，质的规定性便与直观中所呈現的东西，即与作为一个自身連續的整体，有了区别；而**重合**則使人意識不到这种区别。

随平行綫而来和在平行四边形那里，如以前說过的，却出現了一种新的情况，一部分是仅仅角的相等，一部分是形状的高，而形状的界限，即平行四边形的边，却与高不同。这里突出了含糊不清

① 意思是說，旣然两个三角形完全相等，便实际只是一个三角形。——譯者

之点，就是在这些形状中，除了作为外在界限的底边这一个边的规定性而外，必须在什么程度上来把**另外的外在界限**，即平行四边形的另一个边或高，当作另外的规定性呢。在两个有同底同高的形状里，一个是直角的，一个却有很銳的角，因而其相对的角是很鈍的角；对直观說来，后者可以很容易显得比前者更大些，因为直观将后一形状現有的大边当作是**規定性**的，并依照卡伐列里的想法，将两个**面积**按可以通过它們的平行綫的**数量**加以比較；**較大的**边可以看作是比长方形垂直的边可能有**較多的**綫。可是这样的設想并不曾有助于对卡伐列里的方法提供非难，因为在这两个平行四边形中为了比較而設想的平行綫的数量，同时就已經假定了**它們彼此距离相等**或与底綫距离相等，从而得出結論說：**規定性的另一因素**，是平行四边形的高，不是它的另一边。假如两个平行四边形有同高同底，但不在**一个**平面上而与一第三平面造成不同的角时，若加以比較，上面的情况就改变了；假如人們想像第三平面通过那两个平面并与自身平行而向前运动时，那么，由此而产生的平行截面，其相互的距离便不再是相等的，而那两个平面也就不相等了。卡伐列里仔細注意过这种区别，他将它規定为不可分之物的垂直移动(transitus rectus)与偏斜移动(transitus obliquus)的区别(見《习題》I n. XII以下，并且在《几何学》第一、二卷中也已經有了)，于是便截断了可能在这方面发生的肤浅的誤解。巴罗在前面引过的他的著作中(《几何学讲义》第二卷第21頁)，也同样用过不可分的方法，可是他已經把这方法和一个假定糾纏不清；这个假定就是：一个曲綫三角形(如所謂特殊的三角形)与一直綫三角形，假如两者是无限的，即**很**小的，便可以相等。这个假定由他传到他的学

生牛頓和别的同代数学家，其中也有莱布尼茲。我記得他在前书中引证了达盖[①]对此的責难，达盖也是当时从事研究新方法的聪明几何学家。达盖所提出的困难也同样是关于在計算圓錐体和圓球体的面积时，对于以应用分立物为根据的考察，应該把什么綫当作是**規定的基本因素**。达盖斥責不可分的方法說，假如須要計算一个圓錐体的**面积**，那么，按照那种原子主义的方法[②]，就将想像圓錐体三角形是由与底綫平行、与軸垂直的**直綫**綜合而成的，这些直綫同时又是**圓的半徑**，圓錐体的**面积**就是由这些半徑构成的。現在假如这个面积被規定为各圓周之总和，而这总和又是由各圓周的半徑的数目，即由軸的大小，或說由圓錐体之高所規定的；那么，这个結果却与亚基米德以前所教导的、所证明的眞理相矛盾。于是巴罗与此相反，指出为了規定面积所必須采用的那条綫，不是軸而是圓錐体三角形的**边**，它的旋轉产生了面积，因此必須用这个边，而不是軸，作为对圓周数量的大小規定性。

这类的責难和犹疑不定，其根源唯在所使用的观念不明确，以为綫由**无限**数量的点构成，面由无限数量的綫构成等等；这种观念使綫或面的本质的大小規定性暗昧不明。——这些注释的用意就在于要指明那些**肯定的規定**，由于无限小在数学中的各种使用，可以說是被留在后台了；它們被包裹在单純的否定范疇之中，必須把它們从那层云雾里抉发出来。在无限的系列那里，和在亚基米德的圓測量法那里一样，无限物只是意味着进一步規定的法則是已

① 达盖(Tacquet, Andr.,1611—1660)，安特威普耶穌教公学教授，著有：《圓柱体与环形》五卷，1651—1659年。——原編者注

② 原子主义的方法，即指不可分的方法。——譯者

知的，不过所謂**有限的**、即算术的表現不曾給予而已，所以把曲綫归結为直綫是办不到的；这种不可通約性是它們的质的不同。分立物与連續物，其质的不同，一般也同样含有否定的規定，使其像是不可通約的，并且以如下的意义引来了无限物，即連續物（被当作是分立的），就它的連續的規定性而論，不应該再有定量。連續物，在算术方面被当作是**乘积**，因此自身被当作是分立的，即分解为原素，这些原素就是連續物的因数；連續物的大小規定性就在这些原素之中；正因为它們是原素或因数，它們才属于一較低的維；并且，它們是一个大小的原素或因数，只要有了方冪規定，它們就是属于比这个大小較低的方冪。就算术而論，这种区别似乎是单純的量的区别，像方根与方冪或任何方冪規定性的区别那样；可是当这种表現的式子仅仅涉及量的事物本身时，例如 $a:a^2$ 或 $d.\,a^2=2a:a^2=2:a$，或 $t:at^2$ 的引力律，那么，它就給予了什么也沒有說的 $1:a$, $2:a$, $1:at$ 等比率；这些比率的各項，对它們的单純的量的規定說来，必須用不同的质的意义使它們相互分开，譬如 $s:at^2$，作为一种质的大小，因此而被表現为另一种质的大小的函数。于是呈現于意識的，便只是量的規定性；用这种規定性，按它的方式去运算，毫无困难；要用一条綫的大小与另一条綫的大小相乘，也不会有麻煩；但是这些大小相乘，立刻便产生了从綫过渡为面这样质的变化；在这种情况下，一个否定的規定出現了；这种規定引起了困难；理解了它的特点和事物的簡单本性，困难是可以解决的；但是用无限物来帮忙，想由此消除困难，却反而只是陷于混乱，使困难完全悬而未决。

第三章 量的比率

定量的无限被規定为定量的否定的彼岸，但定量在自身那里有这个彼岸的。这彼岸是一般的质。无限的定量，作为质的規定性与量的規定性这两个环节的統一，就是**比率**。

在比率中，定量不再具有漠不相关的規定性了，而是在质的方面被規定为对它的彼岸絕对相关。定量在它的彼岸中延續自己；这彼岸首先是**另外**一个一般的定量，但是，从本质上看，它們幷不是作为外在的定量而彼此相关，而是**每一个都以这种对他物的关系为其規定性**。这样，它們就在这种他有中回复到自身；每一个都是在他物中所是的东西；他物构成每一个的規定性。——所以定量对自身的超越，現在就有了这种意义，即：定量既不仅仅变为一个他物，也不变为它的抽象的他物，它的否定的彼岸，而是在彼岸那里达到它的規定性；它在它的彼岸中找到了**自己**。这个彼岸是另外一个定量。定量的**质**，它的概念規定性，乃是它的一般的外在性。在比率中，定量**被建立为这样**：在它的外在性中，在另外一个定量中，定量具有它的規定性，幷且，定量在它的彼岸，就是它所是的那个东西。

相互具有上述关系的东西，就是定量。这种**关系**本身也是一种**大小**；定量不仅**在比率中**，而且它**自己被建立为比率**；那是**在自身中**含有质的規定性的一般定量。这样的定量，由于它在自身中包含着它的規定性的外在性，幷且在这种外在性中只与自身相关，

因为它在自身那里是无限的，所以，就作为比率而言，这种定量便把自己表現为自身封閉的总体，对界限漠不相关。

比率一般是

（1）**正**比率。在正比率中，**质的东西**本身还沒有自为地出現；它还不曾比定量有进一步的方式，而定量是被当作以它的外在性为其規定性的。量的比率本身就是外在性与自身关系的矛盾，是定量的持續与其否定的矛盾；这矛盾揚弃自身，首先是由于

（2）在**反比率**中，一个定量本身的**否定**，随着另外一个定量的变化而被建立，并且，正比率本身的可变性也被建立起来，但是

（3）在**方冪比率**中，那个在它們的区别中自身与自身相关的統一，却把自己造成定量的单純自身乘积；这种质的东西在单純規定中最后建立起来，与定量同一，变成了**尺度**。

关于下列各比率的眞正性质，在以上涉及量的无限，即在量那里的质的环节的注释中，已有許多預示；因此，剩下来的就只是要分析这些比率的抽象概念了。

甲、正比率

1. 比率作为直接的比率，是**正**比率，在正比率中，一个定量的規定性与另一个定量的規定性彼此蘊含。两者只有**一个**規定性、或界限，它自身也是定量，即比率的**指数**。

2. 指数可以是任何一个定量；但是，由于它在**自身**那里含有它的区别、它的彼岸和他有，它才是一个在**外在性**中自身相关的、在质方面規定了的定量。在定量**本身**那里的这种区别，是**单位**与**数**

目的区别；单位是自为地規定；数目则是在規定性那里漠不相关的往返摆动，是定量的外在的漠不相关。单位和数目最初是定量的环节；現在，在比率（比率在这样情况下就是实在化了的定量）中，它的每个环节都好像是一个**独特的定量**，是它的实有的規定，是对大小規定性划立界限，否則大小規定性将仅仅是外在的、漠不相关的。

指数是作为单純規定性这样的区别，这就是說，它在自身那里直接含有两个規定的意义。首先，指数是定量；所以，指数是数目；如果比率的一端，作为单位，表示可計数的一——而且单位只有被当作这样的一，——那末，比率的另一端，即数目，便是指数的定量本身了。第二，指数是作为比率两端的质的东西那种单純規定性；如果一端的定量規定了，那么，另一端的定量便也就由指数規定了，至于前者如何規定那是完全不相干的，就自为地規定的定量而言，它再无任何意义，并且，它可以是任何一个别的定量而不改变比率的規定性，这种規定性完全依靠指数。作为单位的这一个定量，无論它变得怎么大，总永远是单位；而另一个定量，无論它以此而变得怎么大，也必須永远是那个单位的**同一个**数目。

3. 因此，比率的两端实际上只构成**一个**定量；一端的定量对于另一端的定量只有单位的值，而沒有一个数目的值；另一端的定量则只有数目的值；因此，**按照它們的概念規定性来說**，它們本身并不是**完滿的定量**。但是，这种不完滿性是在它們那里的否定；这一点并不是依据两个定量一般的变化，按照一般变化，一个定量（每个定量都是这两个定量的一个）可以采用一切可能的大小，这一点却是依据以下的規定，即，假如一个定量变化，另一个定量也按比

例增减：如已經說过的，这意味着只有一端、即单位能改变其定量，而另一端、即数目則仍然是**单位**的同一个定量，但前者作为定量，尽管願意如何变化便如何变化，它也同样只**能当作**单位。因此，每一端只是定量的两个环节之一，属于它的特有的独立性，自身**被否定了**；在这种质的联系方面，这两个环节必須**建立**为彼此**否定的**。

指数应該是完滿的定量，因为在指数中，**两端**的規定性合而为一了；但实际上，指数作为商数，本身只有**数目**的值，或**单位**的值。在这里，沒有任何規定性表明比率的哪一端必須当作单位，哪一端必須当作数目；如果一端、定量 B，被作为单位的定量 A 来測量，那么，商数 C 便是这样的单位的数目；但假如 A 本身被认为是数目，那么，商数 C 就是数目 A 为定量 B 所要求的单位；因此，这个商数作为指数，并沒有被建立为它应該是的东西，——即比率的規定者或說比率的质的統一。它之能被建立为那样，只有由于它具有成为单位与数目这**两个环节的統一**那样的值。因为这两端，固然就像在外現的定量中、即在比率中所应該是的那样呈現为定量，但同时也只在它們作为比率两端所应該具有的值之中，即是**不完滿**的定量，只能算做这些质的环节之一；所以，它們必須以它們的这种否定而建立。这样，便发生了一个对規定較符合、較实在的比率，在这个比率里，指数具有它們的乘积的意义；按照这种規定性，这个比率便是**反比率**。

乙、反比率

1. 現在达到的比率是**被揚弃了的**正比率；它曾經是**直接的**，因

而还不是眞正規定的比率；現在，規定性是用这样的办法增补起来的，即：把指数算作乘积，算作单位与数目的統一。就直接性而言，指数曾經漠不相关地旣可以被当作单位也可以被当作数目，如以前所指出的那样；因此，指数过去也只是一般的定量，因而，宁可說是数目，一端曾經是单位，須当作一，对于这一端說来，另一端便是固定的数目，同时也是指数；所以指数的质曾經只是这个被认为是固定的定量，或者不如說，这个固定的东西只有定量的意义。

現在在反比率中，指数作为定量，同样被当作是直接的，并且可以是任何固定的定量。但这个定量对于**比率中**别的定量的**一**，并不是**固定的数目**；这个以前的固定的比率，現在倒是被当作可变化的；如果別一定量被当作一端的一，那么，另一端就不再是前者的单位的**同一个数目**了。在正比率中，这单位只是两端所共同的；它在另一端中，即在数目中延續自身；自为的数目本身或指数，对单位是漠不相关的。

但是，在比率現在的規定性中，数目对于**一**說来，构成了比率的另一端，它本身相对于这个一而变化；每当另外一个定量被采用为**一**时，数目也就变成另外一个数目。因此，虽然指数現在只是直接的，只是被任意地当作固定的定量，然而指数并沒有作为这样的定量在比率的一端中保持自身，这一端是可变化的，因而两端的正比率也是可变化。所以在現在的比率中，指数作为进行規定的定量，便被建立为否定自己的比率的定量，是质的东西，是界限，以致质的东西突出了自己对量的东西的区别。——在正比率中，两端的**变化**只是两端共同的单位所采用的定量的变化；一端增減多少，另一端也同样增減多少；比率自身对这种变化漠不相关，变化对比率

是外在的。在反比率中，变化尽管就漠不相关的量的环节說，也同样是任意的，但是，变化保持**在比率之中**，并且这种任意的量的超越，也被指数的否定的規定性、被界限給限制住了。

2. 反比率的这种质的本性，必須在其实在化中进一步加以考察；其中所包含的肯定的东西与否定的东西的錯綜复杂情况，必須加以分析。——定量被建立为在质方面的定量，这就是說，它自己規定自己，它自身表現为自己的界限。因此，第一，定量是作为**单純**規定性的一个直接的大小，是作为**有的**、肯定的定量的整体。第二，这种直接的**規定性**同时又是**界限**，因此区分为两个定量，它們首先是互为他物的；但是，作为它們的质的規定性，而且是完滿的規定性，这就是单位与数目的統一，是乘积，而它們則是乘积的因数。一方面，它們的比率指数在它們之中是自身同一的，是单位与数目的肯定物，就此而言，它們便是定量；另一方面，作为在它們那里建立起来的否定，指数又是在它們那里的**統一**，按照这种統一，它們每一个都是直接的、有界限的一般定量，而且是这样的有界限的东西，即，它只是**自在地**与它的他物**同一**。第三，作为单純的規定性，指数是它所区分的两个定量的否定統一，并且是两定量互相划界的界限。

依据这些規定，指数內的两个环节便相互**划界限**，并互为否定物，因为指数是它們的規定的統一，一个环节大多少，另一个环节便小多少；在这种情况下，每一个环节所具有的大小就像在自身那里具有另一环节的大小那样，就像具有另一环节所缺少的大小那样。因此，每个大小都用这样**否定的**方式在另一个大小中延續自身；无論它是多大的数目，在另一个大小中作为数目，它都揚弃

了，而它之所以为大小，仅仅是由于否定或界限，这个界限乃是在这个大小那里由另一大小建立的。**每一个大小**都以这种方式**包含着**另一个大小，并且在另一个大小那里被測量，因为每个大小都应該是其他的大小所不是的那样的定量；另一个大小，对每个大小的値来說，是必不可少的，因而，对每个大小也是不可分离的。

每个大小在另一个大小中的这种連續性，构成了**統一**的环节，由于这种統一，两个大小才成为一个比率——这种統一是**一个**規定性或单純界限，即是指数。这个統一、这个整体，构成每个大小的**自在之有**，与其**当前的大小**不同；其所以依照当前大小而有每一环节，只是由于这种大小从共同的自在之有、或整体中另一大小那里退出了。[①] 但是，它只有在它与自在之有相等时，它才能够从另一大小那里退出，它在指数那里有它的最大値，这个指数按我們已經指出的第二个規定来說，就是它們相互划界的界限。由于每个大小只有就它对另一个大小划界，因而也被另一个大小划界而言，才是比率的环节，所以当它与它的自在之有相等时，它就丧失了它的这种規定；在这里，另一个大小不仅变成了零，而且自身也要消失，因为它不是单純的定量，而是只有作为那样的比率环节，它才是它所应該是的那样的东西。于是，每一端都是作为它們的自在之有，即整体（指数）的統一这种規定与作为比率环节的另一个規定的矛盾；这个矛盾又是一个有新的特殊形式的**无限性**。

指数是比率两端的**界限**，在界限中，比率的两端彼此相互消长；照肯定的規定性——作为定量的指数——来說，比率的两端不

① 这里是說在反比率中每一項应有的大小，和它本身的具体大小不同，它的具体大小是就离开了比率另一項說的。——譯者

能等于指数。作为它們相互限制的极限，指数是：(甲) 它們的**彼岸**，它們无限地**接近**这个彼岸，但不可能达到。它們在这种无限中接近彼岸，这种无限是无限进展的坏的无限；这种无限本身是有限的，在它的对方、在比率的两端和指数的有限性中，有其限制；因此，它只是**接近**而已。但是，(乙) 坏的无限在这里同时**被建立**为它眞正是什么，即只是一般**否定的环节**，根据这个环节，指数对比率的不同定量，是作为自在之有的这种**单純的界限**；这些不同定量的有限性，作为单純可变的东西，与这个自在之有是有关的，但是自在之有作为它們的否定，又絕对与它們有差异。于是，这个为它們只能接近的无限的东西，同时又是**肯定的此岸**，是当前現在的——即指数的单純定量。在这里，便达到了比率两端所带有的彼岸；它自在地是比率两端的統一，因而，自在地是每一端的另一端；因为每一端都仅仅具有另一端所沒有的値，所以，每一端的全部規定，都包含在另一端之中；它們的这种自在之有，作为肯定的无限，就单純是指数。

3. 結果便发生了反比率到另一个規定的过渡，与它最初所具有的規定不同。这个規定就在于：一个直接的定量，同时又对另一个定量有关系，它增大多少，另一个定量便减小多少，这个定量之所以为这个定量，乃是由于它对另一定量的否定态度；同样，一个第三个大小，就是它們这种变大的共同限制。在这里，这种变化与作为**固定**界限的质的东西相反，是它們的特殊性；它們具有**变**量的規定，那个固定的东西对于变量說来，就是无限的彼岸。

但是，已經表現出来和我們必須加以概括的規定，不仅仅在于：这个无限的彼岸同时又是現在的定量，是任何一个有限的定

量，而且在于：它的固定性，——它通过这种固定性，对于量的东西，就是这样的无限的彼岸，并且这种固定性，就是仅仅作为抽象的自身关系的有的质，——把自己发展为它自身在它的他物中的中介，即比率的有限物。这里所包含的普遍的东西，就在于：作为指数的整体，一般就是两个项彼此划界的界限，即**否定的否定**，因而无限，这种对自身的**肯定**关系，被建立起来了。更精密的规定是：指数作为乘积，已經**自在地**是单位与数目的統一，而两項的每一項只是这些环节之一；因而，指数自身包含单位与数目，并在它之中自在地自己与自己相关。但在反比率中，区别发展为量的事物的**外在性**；质的东西不单純是固定的，也不仅是直接在自身中包含着諸环节，而且在**外在之有的他有**中，自己**与自己**聚集在一起。这种規定在业已出現的环节中，把自己突出为結果。指数既然是作为自在之有而产生的，其环节也就实在化为定量及其一般变化，它們的大小在变化中的漠不相关，表現为无限进展；在它們的漠不相关中，它們的規定性，就是在另一个定量的值中，有它們的值，这就是建立无限进展的基础。因此，(甲)在它們的定量的肯定方面，它們**自在地**是指数的整体。同样，(乙)对它們的否定环节，对它們彼此的立定界限来說，那就是指数的大小；它們的界限就是指数的界限。它們的实有和划界的无限进展、以及任何特殊的值的否定，都意謂着它們再沒有别的內在界限或固定的直接性。因此，这否定是指数的外在之有的**否定**，这个外在之有是表現在它們之中的；指数作为一般的定量并分解为諸定量，被建立为在它們漠不相关的持續的否定中的自身保持和自身融解，因而是对这样超越自身进行規定的东西。

因此，比率被規定为**方冪比率**。

丙、方冪比率

1. 定量在它的他有中建立自身同一，規定其自身超越，便到了自为之有。由于质的总体建立自身为展开的东西，它便以数的概念規定（即单位和数目）为其环节；数目在反比率中还不是由单位本身規定的一个数量，而是从别的地方，由一第三者規定的一个数量；現在，它被建立为只由单位規定的了。这就是方冪比率中的情况；单位是它自身那里的数目，它对作为单位的自身，同时也是数目。他有、即单位的数目，就是**单位**自身。方冪是一定数量的单位，每一个单位本身都是这个数量。定量作为漠不相关的規定性变化着；但是，由于这种变化意味着提高到方冪，定量的这种他有純粹是由它自身加以界限的。因此，在方冪中，定量被当作回复到自身；定量直接是它自身，也是它的他有。

方冪比率的**指数**，再不像在正反比率中那样，是一个直接的定量了。在方冪比率中，指数**完全**具有**质的本性**，是这样的**单純**規定性；数目就是单位，定量在他有中与**自身同一**。这也含有它的**量的**方面，即：界限或否定不被建立为直接的有的东西，而是实有被建立为在他物中的延續；因为质的眞理就在于这样一点，即：量是作为揚弃了的直接規定性。

2. 方冪比率首先表現为应用到任何定量上的外在变化；然而，它与定量的**概念**有較密切的关系，因为定量在方冪比率中发展到实有，它在这个实有中达到了概念，而且完全把这个概念实在化

了；方幂比率表現定量自在地是什么，而且表明它的規定性或**质**，定量通过质便与他物相区别。定量是**漠不相关的，建立为揚弃了的**規定性，这就是說，作为界限的規定性同样又不是界限，它在它的他有中延續自身，所以仍然与自身同一。在方幂比率中，定量就是**这样被建立起来的**，而它的他有，即超越自身为其他定量，乃是由它自身規定的。

如果我們把这种实在化的进展与以前的比率加以比較，那么，定量的质，作为自己建立的自己的区别，便正在于它是比率。就正比率說，定量作为这样建立起来的区別，仅仅是一般的和直接的，所以，它的自身关系被当作是单位的一个数目的固定性，这种自身关系是定量作为指数对其区别所具有的。在反比率中，定量对自己的关系是在否定的規定之中，——是对自己的否定，但是定量在否定中却有了它的值；作为肯定的自身关系，定量是一个指数，指数作为定量，只**自在地**是它的环节的規定者。然而在方幂比率中，定量在区别里呈現，因为区别是一个**与自身的区别**。規定性的**外在性**是定量的质；这种外在性，按照定量的概念，被建立为定量的自身規定、自身关系和**质**。

3. 但是，因为定量**被建立**为合乎它的概念，所以定量已經过渡为另外一个規定；或者也可以說，定量的**規定**現在就是**規定性**，**自在之有**也就是它的**实有**。它之作为**定量**，是由于規定的外在性或漠不相关（如人們所說，它是那种可以增大或减小的东西），只算作和只被建立为**单純的**或**直接的**；它变为它的他物，即质，因为那个外在性現在被建立为由定量自身而有了中介，被建立为这样一个环节，即正是在外在性中，定量才与**自身相关**，才是作为质的有。

起初，量本身似乎是与质对立的。然而，量本身就是**一个**质，是自身相关的一般規定性，区别于它不同的規定性，区别于质本身。但是，量不仅是**一个**质，而质本身的眞理就是量；质表明自己要过渡为量。另一方面，量在它的眞理中是回复到自身的量，并非漠不相关的外在性。因此，量就是质本身，以致在这个規定①之外，质本身就不会还是什么东西了。为了可以**建立**总体，**双重**的过渡是必需的；不仅需要这一規定性向它的另一規定性的过渡，而且也需要另一規定性回到前一規定性的过渡。由于第一个过渡，质与量两者的同一才**自在地**呈現；——质被包含在量中，不过量因此还是一个片面的規定性。反之，量也同样被包含在质中，这个量同样只是揚弃了的，这种情况发生在第二种过渡之中——即回复到质。关于这种**双重**过渡的必然性的考察，对整个科学方法来說，是很重要的。

現在，定量再不是漠不相关的、外在的規定了，因此，定量作为这样的外在規定，是揚弃了，并且是质，并且是那个由此而是某物的东西，这就是定量的眞理，就是**尺度**。

注　　释

在前面关于量的无限的注释中，已經討論了量的无限和它所引起的困难，其根源在于量中出現的**质的环节**；并且进一步闡明了特别是方幂比率的质如何消失在繁多的发展过程和錯綜复杂的情况里。我們已經指出，阻碍把握概念的根本缺点，就在于仅仅依据

---

① 这个規定，指量。——譯者

否定的規定(定量的否定)而停留在无限那里,不进展到单純的規定、肯定的东西(这是质的东西)。在这里,就只剩下对哲学中量的形式掺杂到思維的純粹质的形式里去的那种現象,还要加以考察。最近,**方冪比率**特别被应用到**概念規定**上。概念在其直接性中,曾被称为**一次方**;在他有或区别中,即它的环节的实有中,被称为**二次方**;就其回复到自身或作为总体說,被称为**三次方**。很明显,这样使用的方冪主要是属于定量的一个范疇,这种方冪的意思并不是亚里士多德的潜在性(potentia, δύναμις)。因此,方冪比率表現規定性为达到了眞理的区别,就像在定量这个**特殊概念**中的区别那样,然而却不像在概念本身中的区别那样。定量包含着否定性,这种否定性属于概念本性,不过还沒有在概念的特有的規定中建立起来;定量所具有的区别,对概念本身說,是肤浅的規定;这些区别还远远沒有被規定为像它們在概念中那样。在哲学思維的童年时期,数被用来表示普遍的、本质的东西,如毕达哥拉斯,在这里,一次方、二次方等等并沒有什么高出于数的地方。这是純粹思維把握的初步阶段;思維規定本身在毕达哥拉斯之后才被发現,才**自为地**被意識到。但是,离开这些思維規定,再倒退回数的規定去,本来是一种自觉无力的思維,它和当今慣于思維規定的哲学教养相对立,想把那些缺点奉为某种新奇的、高尚的东西、奉为一种进步,这只是自添笑話而已。

*只要方冪一詞仅仅被用作**符号**,那便是无可反对的,就如同对于数或别种概念符号无可反对那样;但是,符号,也是有可反对

* 参看第122頁。

的，正如要以符号来表达純概念或哲学的規定的一切符号論是可以反对的一样。哲学旣无需求助于感性世界，亦无需求助于想像力，更无需求助于哲学的特殊部門，这些特殊部門是从属于哲学的，因此，其規定是不适合于高級領域和整体的。当有限的范疇一般应用于无限的事物时，这种不适合的情况便发生了；*力、实体性、原因和結果等流行的規定，用来表示例如生命的或精神的关系，也同样只是一些符号，也就是說，对于这些关系来說，乃是一些不眞的規定，定量的方冪和可計数的方冪，对于这些关系和一般思辨的关系来說，就更是如此了。如果数、方冪、数学的无限之类，并不应該用来作符号，而是应該用来作哲学規定的形式，因而它們本身便是哲学的形式；那么，**它們的哲学意义，即它們的概念規定性，就必須首先加以证明。如果这一步做到了，那么它們本身也便是多余的标記了；概念規定性表示自己，它的表示是唯一正确的，适合的。因此，那些形式的使用，除了作为一种方便的工具，以省掉对概念規定的把握、揭示和論证之外，就再不是任何别的东西了。

* 参看第123頁。

** 参看第122—123頁。

第三部分 尺度

*抽象地說，在尺度中质与量是統一的。**有**本身是規定性的直接与自身相等同。規定性的这种直接性已經揚弃自身。量是已經回复到自身的有，以致它是单純与自身等同，对規定性漠不相关。但这种漠不相关只是外在性，自身沒有規定性，而在他物中有規定性。第三者現在是自身关系的外在性；作为对自身的关系，它同时是**被揚弃了的**外在性，在自己那里具有与自己的区别。这种区别，作为外在性是**量的**环节；作为回复到了自身，則是**质的**环节。

*由于在先驗唯心論的范疇中，在"量"与"质"之后插入"关系"，然后举出"**样式**"，所以，这里也可以提一下"样式"。这种范疇在那里的意义是**对象**对**思維**的关系。按这种唯心論的理解，思維在本质上是在于自在之物以外的。假如别的范疇只有先驗的規定，它們都属于意識，但是作为**意識的客观的东西**，那么，样式，作为对主体关系，便相对地包含着自身**反思的規定**；这就是說，在样式范疇中缺少属于别的范疇的那种客观性；用康德的話說，样式范疇对作为客体規定的概念，絲毫不增加什么，而是仅仅表示对认識能力的关系（《純粹理性批判》，第二版，第 99 頁，266 頁[①]）。康德綜括在样式中的可能性、現实性和必然性范疇，以后将在有关地方加以

---

① 藍公武中譯本，第 84 頁，193 頁，——譯者

* 参看第 124 頁。

論述；[1] 极为重要的三分式[2]，在康德那里，只是形式上閃耀了一下，他沒有把它应用到他的范疇的类（量、质等等）上，就連三分法这个名称也只被应用到范疇的种[3]上。因此，他不可能为质与量找到第三者。

在斯宾諾莎看来“**样式**”同样是实体与属性之后的第三者；他把它解释为实体的“分殊”，或在他物內，通过他物而被理解的东西。按这个概念說，这第三者只是外在性本身，如我們在别处論述过的，在斯宾諾莎那里，僵硬的实体性一般缺乏向自身的回复。[4]

这里所作的考察，可更普遍地推广到泛神論的体系上，从这些体系，思想曾得到某种修养。有、一、实体、无限、本质是第一义的东西；与这种抽象物相反，一切規定性是第二义的东西，它們同样可以被抽象地綜括为仅仅是有限的、偶然的、生灭无常的、在本质以外的和非本质的东西等等，就像在完全形式的思維中常見而首先見到的那样。但是，第二义的东西与第一义的东西的联系是这样的明显，以致两者不得不同时被认为是一个統一；就像在斯宾諾莎那里，属性就是整个实体，不过是由知性来把握的，而知性本身也就是一种限制或样式；但是，只有由他物才能把握的样式、即一般非实体的东西，却因而构成了实体的另一极端，即一般的第三者。抽象地看来，**印度的**的泛神論在它全部的怪异幻想中，也获得

① 見本书第二編“本质論”第三部分，第二章。——譯者

② 三分式，指康德范疇表，每一类都分为三项，第三项为对立的一二两项的結合。——譯者

③ 以上是說康德只把三分法应用于范疇的类下的种，如量之下的一、多、全，而不用于范疇的类如质、量等，所以也沒有质、量的过渡。——譯者

④ 見前第一編第二章“实有”关于“质”的注释。——譯者

了这种修养；这种修养通过自己的无尺度的东西，作为一条有尺度的綫索，把自身引到一致之感，*于是梵、这个抽象思維的一，便通过毘湿奴(Vishnu)的形象，特别是訖里斯那(Krishna)的形式，进展到第三者，即大自在天(Siva)。这第三者的規定，是样式、变化、发生与消灭等一般外在性的范围。如果把印度的三位一体与基督教的三位一体加以比較，那么，固然要认識到在印度的三位一体那里有一个概念規定的共同原素，但重要的是要去把握那关于区别的較确定的意識；这种区别不仅仅是无限的，而且是眞正的无限构成了区别自身。印度的第三原則，根据其規定，是实体的統一体分裂为它的对立面，而**不是到自身的回复**；不如說这第三原則是无精神的东西，不是精神。在眞正的三位一体①中，不仅有統一，而且有一致，即結束导致了**富有內容的和現实的統一**，这个統一，在它的全部具体規定中，就是**精神**。那种样式和变化的原則当然并不一般地排除統一；正如斯宾諾莎的看法，样式本身是不眞的东西，而只有实体是眞的东西，万物都归結于它，这就是把一切內容都沉沒在虛空中，沉沒在仅仅是形式的、无內容的統一中；同样，大自在天重新是大全，与梵沒有区别，就是梵本身；这就是說，区别和規定性又消失了，旣沒有被保持，又沒有被揚弃；統一沒有回复到具体的統一，分裂沒有回复到和解。对于处在生灭領域、处在一般样式領域中的人来說，最高的目的就是沉沒在无意識的状态中，与梵統一，即毁灭；这和佛教徒的寂灭、涅槃是一样的。

如果一方面說样式一般是抽象的外在性，对质和量的規定漠

① 眞正的三位一体，指基督教的三位一体。——譯者

* 参看第124頁。

不相关，并且在本质上不应該取决于外在的、非本质的东西，而在另一方面又經常承认一切都取决于方式和样式，从而声言样式在本质上是属于事物的实质的东西，那末，在这种很不确定的关系里至少包含这样一点，即这种外在的东西并不是十分抽象的外在的东西。

在这里，样式有确定的意义，即是**尺度**。斯宾諾莎的样式，像印度人的变化原則一样，是无尺度的东西。希腊人关于**万物皆有尺度**的意識，虽然还不明确，但比起实体及其与样式的区别所包含的意識来，却是一个高得多的概念的开端，所以連巴門尼德也在抽象的有之后，引进了必然性，作为**对万物所立的老界限**。

較多发展的和較多反思的尺度，就是必然性；命运，納米西斯①，一般都自限于尺度的規定性，这就是說，凡是**过渡**的东西，把自身弄得过高、过大的东西，就会归結到另一极端，即降低到烏有，从而树立尺度的中項、适中的尺度。——“絕对、上帝是万物的尺度”，比起“絕对、上帝是**有**”的定义来，并不更是泛神論的，而是无限更眞的。——尺度固然是外在的方式，是較多或較少，但是，它也同时是自身反思的，它不仅仅是漠不相关的外在的規定性，而且是自在之有的規定性。*所以，尺度是**有之具体眞理**；因此許多民族把尺度当作某种神圣不可侵犯的事物来尊敬。

在尺度中，即在被規定之有与自身同一的直接性中，已經包含**本质**的观念，所以那种直接性由于这种自身同一而降为一个有中介的东西，正如这种同一也只是由于这种外在性才以自身为中介

① 納米西斯(Nemesis)，希腊司天譴的女神。——譯者

* 参看第124頁。

那样，但这是一个**自身中介**——即反思；反思的规定**有**，但在这种**有**中，这些規定絕对只作为它們的否定的統一的环节。在尺度中，质的东西是有量的；規定性或区别是漠不相关的，因此，这是一个不是区别的区别，它已被揚弃了；有量性作为到自身的回复（在这种回复中，有量性是作为质的东西的），构成了自在自为之有，即**本质**。但是，尺度最初只是自在的或概念中的本质，尺度这种**概念**还未建立起来。就尺度还是这样的情况而言，它本身是质与量的**有的**統一体；它的諸环节是作为一个实有，是一种质和这种质的各种定量，这些环节只在最初才是自在地不可分的，还沒有这种反思規定的意义。尺度的发展包含着这些环节的区分，但同时也包含着它們的**关系**，所以它們**自在地**是同一，这种同一性将成为、即将**被建立为**它們的相互关系。这种发展的意义就是尺度的实在化；在这种实在化中，尺度建立自己为对自己的比率，因而同时建立自己为一个环节。尺度由于这种中介，便被規定为被揚弃了的东西；它的直接性和它的环节的直接性消失了，它們是被反思的东西；*于是这个按照它的概念而显現出来的尺度，就过渡为**本质**。

尺度首先是质与量的**直接統一**，于是，

第一，尺度是这样**一个定量**，即它具有质的意义，并且**作为尺度**。这种定量的进一步規定就是：在定量那里，即在这个自在地被規定的东西那里，出現了它的环节的区别，即质与量的被規定之有的区别。这些环节进一步規定各自为尺度的整体，在这种情况下，整体就是**独立的东西**；而这些环节既然在本质上彼此相关，所以尺

* 参看第124頁。

度就变成

第二，作为**独立尺度**的特殊定量(比量)之間的**比率**。但同时这些特殊定量的独立性根本依賴于量的比率和大小上的区别，所以它們的独立性变成一种交互过渡。因而尺度消逝在无尺度之中。但尺度的这种彼岸，只在尺度自身中，才是尺度的否定性，因此，尺度就被建立为

第三，尺度規定的**无差别性**；并且，尺度是以在这种无差别性中所包含的否定而作为实在的，被建立为諸尺度的反比率，这些尺度作为独立的质，根本依賴于它們的量和它們彼此的否定关系；因而证明它們仅仅是它們眞正独立的統一体的环节，这个統一体是环节的自身反思及其建立，是**本质**。

在以后探討的尺度的发展，是最困难的事物之一。由于发展从直接的、外在的尺度开始，所以发展一方面应該前进到量的抽象的进一步規定(一門**自然数学**)，另一方面，至少应該一般地指出这个尺度的規定与自然事物的**质**的联系；因为确切证明具体对象的概念所产生的质与量的**联系**，是属于具体事物的专門科学的，在《哲学全书》第三版第267节和270节中，关于万有引力定律和自由天体运动定律的注释，可以看到这类例证。在这里，可以一般地注意一下尺度在各种不同形式中实在化了，这些形式也属于**自然实在的不同領域**。已发展的尺度的完全抽象的无差别性，即尺度的**規律**的无差别性，只能在**机械性**的領域中发生，因为在这个領域中具体的物体只是抽象的物质本身；它的质的区别主要是以量为其規定性；**时間**和**空間**是純粹的外在性本身；**物质**、质量的**数量**，**重力**的强度，也同样是外在的規定，它們也在量那里具有它們的特殊規

定性。与此相反，在**物理**的領域中，这样的抽象物质的大小規定性已經被质的繁多、从而被质的冲突打乱了；而在**有机**領域中，甚至被打乱得更厉害。但在有机界中，不仅出現了质本身的冲突，而且尺度也将从属于更高級的比率，而尺度的**內在的发展**倒是要归結到直接的尺度的单純形式。动物有机体的肢体都有一种尺度，这种尺度作为单純的定量，与其他肢体的其他定量成比率；人体的比例是这样的定量的固定比率；自然科学对这些大小及其所依賴的有机功能之間的联系，还必須作更多的了解。但假如說內在的尺度下降到仅仅是外在規定的大小，那么，**运动**就是其头一个例证。天体运动是只被概念規定的自由运动，因此运动的大小也同样只依賴于那个概念(見上引《哲学全书》章节)；但它从有机体的运动降低到**任意的**或机械地有規則的运动，这就是說，降低到一般抽象的、形式的运动了。

在精神王国中，一种特殊的自由的尺度的发展，还更少出現。人們当然看得很清楚，例如雅典的共和宪法，或是像摻杂着民主的貴族宪法，只有在一定大小的国度中才能有地位；*在发达的市民社会中，从属于各种不同行业的人群，彼此处于一定的比率中；但是这旣沒有产生尺度的規律，也沒有产生尺度的特殊形式。假如說在精神本身中，出現了人格的强度、想像、感觉和观念的强度等等区别，但規定并未超出强或弱这样不确定的东西。树立关于感觉、想像等等强弱比率的所謂規律，結局将会是多么貧乏，多么完全空虛，这只要考察一下努力从事于这类东西的心理学，就会明白。

---

* 参看第125頁。

第一章　特殊的量

首先有质的量是一种直接的、**特殊的定量**(比量)。

其次，这种特殊的定量，与别的定量相比，成为一种量的特殊化，是漠不相关的定量的揚弃。于是这个尺度是一个准尺(Regel)，并包含了**两个有区别的**尺度的**环节**，即自在之有的量的规定性和外在的定量。但在这种区别中，这两个方面变成质，准尺变成质的比率；因此尺度表明自己为

第三，**质的比率**；这些质首先具有**一个**尺度；但后来这一个尺度又把自己特殊化为尺度的一种内在的区别。

甲、特殊定量(比量)

1. 尺度是定量的单純自身关系，是定量特有的自在的规定性；所以，定量是有质的，首先，作为直接的尺度，定量是一种直接的定量，因而是某种规定了的定量；同样，属于定量的质，也是直接的，是某种被規定了的质。定量不再是漠不相关的界限，而是自身相关的外在性，这样的定量本身就是质，而与质又有区别，它之超不出质，正如质超不出它。所以定量是回复到与自身相等的单純規定性；定量与規定的实有合而为一，正如規定的实有与它的定量合而为一那样。

如果人們願意把已获得的规定造成一个命题，那么，人們可以

說："**一切实有的东西都有一个尺度。**"一切实有都有一个大小，这个大小属于某物自身的本性；这种大小构成某物被規定的本性和內在之有。某物对这个大小并不是漠不相关的，并不是这种大小改变了，某物仍然是某物，而是大小的变化会改变某物的质。定量作为尺度，已不再是非界限的界限；它現在是事物的規定，以致这个定量的增减会毁灭事物的規定。

一个尺度作为通常所謂标准，是一个定量，这个定量对于外在的数目而言，是**任意**采取的**自在地規定的单位**。这样一个单位事实上也誠然能够是自在地規定的单位，如足①和类似的原始的尺度；但由于这样的单位同时也被用作别的事物的标准，所以它对那些事物說来，便只是外在的尺度，而不是它們原有的尺度。所以地球的直徑或钟摆的长度可以当作是自为的特殊定量（比量）。但是，人們想把地球直徑或钟摆长度的多少分之一，以及在哪个緯度上的钟摆长度的多少分之一，用作标准，則是任意的。对别的事物来說，这样一个标准更是某种外在的东西。这些事物已經以特殊的方式，把一般的特殊的定量(比量)，再加以特殊化，因而使自身成为特殊的事物。所以，說有一种天然的事物标准是愚蠢的。况且，一般标准仅供**外在**比較之用；从一般标准被认为是**一般尺度**这种最肤浅的意义上說，什么被用作标准乃是完全无所謂的事情。对于基本尺度的意义，不应該这样了解，即：特殊事物的天然尺度，借这种基本尺度而表現，并从而根据一种准則被认为是一个一般尺度的特殊化，即各特殊事物的一般物体的尺度的特殊化。但是，

① 英德的尺的名称均由"足"来，故同是一字；法国的旧尺亦然。——譯者

一个絕对的标准，假如不具有上述这种意义，那便只有一个**共同的东西**那样的意味和兴趣了，而这样的共同的东西并非**自在地**是普遍的，而是由于約定俗成，成为普遍的。

直接的尺度是一个单純的大小規定，例如有机物的大小，它們的肢体的大小等等。但是每种存在物之所以成为存在物，或一般地說，它之所以具有实有，就由于有一个大小。这个存在物，就定量而言，是漠不相关的大小，是可以接受外在的規定的，是可以反复增減的。但是，作为尺度，它又与它自身作为定量不同，即与漠不相关的規定不同，并且对于那种在某个界限內漠不相关的反复增減的东西，是一个限制。

因为在实有中量的規定性是双重的，一方面是它与质相連，另一方面是它可以反复增減，而于质无损；所以，若某物具有尺度，当其定量改变时，某物便趋于消失。就定量能够变化，而质与尺度不变而言，这种消灭一方面似乎是**出人意料的**，但另一方面又是完全可以理解的，因为这种消灭是由于**漸变**。*用漸变范疇来想像或**說明**一种质或某物的消失，是很方便的，这是由于人們好像对于这种消失几乎能用眼睛看到；因为**定量**既被建立为**外在的**，就其本性說是可变化的界限，那么这种**变化**之仅仅作为定量的变化，就极易了解了。但事实上任何东西都沒有由此得到說明；变化本质上同时就是从一种质到另一种质的过渡，或者說从一个实有到一个非实有的較抽象的过渡。这里包含着一种与在漸变中不同的規定；漸变只是增多或減少，是对大小作片面的坚持。

---

* 参看第125頁。

2. *但是，从一种似乎仅仅是量的变化也会轉化为一种质的变化，古代人已經注意到这种联系，并且用通俗的例子，說明由于对这种联系的无知所产生的混乱，叫做禿头和谷堆的著名悖論，就属于这种情况。据亚里士多德的解释，这些办法是用来强迫人們說出与他先所主张的相反的話。人們問道：从头上或从馬尾巴上拔掉一根毛发，是否会造成禿子？如果拿走一粒谷，一堆谷是否会停止其为一堆谷？既然这样的拔掉仅仅造成一种完全不重要的量的区别，人們便可以毫不躊躇地同意这样做；于是，再拔掉一根毛发，再拿走一粒谷，并且这样重复下去，結果，每一次都根据大家的同意，只拿走一根或一粒，最后出現了质的变化，头和尾巴变得光禿禿的，谷堆消失了。在同意时，人們不仅仅忘記了重复性，而且忘記了自身不重要的量（像財产中一笔本身不重要的支出那样），**积聚起来**，其总和就构成质的整体，以致这整体最后消失了，头光了，錢袋空了。

由此而来的困惑、矛盾，并不是通常所謂的詭辯。这样的矛盾并不好像是故弄玄虛。上述假設的对方所犯的錯誤，即常識所犯的錯誤，在于假定一个量仅仅是漠不相关的界限，即正是用量的規定意义来看待量。这种假定被量所导致的眞理推翻了，量是尺度的一个环节，并与质相联系。*被駁倒的东西，是对抽象的定量規定性作片面的坚持。——因此，**那些曲折之談并不是空洞的和咬文嚼字的游戏，而是本身正确的，是对思維中出現的現象感到兴趣的

---

* 参看第125頁。

** 参看第126頁。

那种意識的产物。

*由于定量被认为是一种漠不相关的界限，定量便成了这样一个方面，即实有从这个方面受到攻击，并且趋于消失。从质好像不起作用的这一方面来把握实有，这乃是概念的狡獪；——以至于一个国家、一笔財富等等的增大，虽导致該国家和財主于不幸，而初看起来却好像是幸运。

3. 尺度在其直接性中是一个規定了的、与质相联的大小的一种普通的质。一方面，定量是一个漠不相关的、可以不改变质而自身或增或減的界限，另一方面，定量是有质的、特殊的，于是这两方面也就有所区别。两方面都是同一个尺度的大小規定；但既然尺度首先是出現在直接性里的，那么进一步說，这种区别也应該认为是一种直接的区别，而因此两方面也各有一个存在。尺度的存在，是**自在地**規定的大小，現在旣与外在的可改变的方面的存在发生关系，就成了对規定大小的漠不相关的一种揚弃，就成了对尺度的一种**特殊化**。

乙、特殊化的尺度

特殊化的尺度

首先是一个准尺，一个外在于单純定量的尺度；

第二，是特殊的量，它規定外在的定量；

第三，**双方**作为特殊的量規定性的两个**质**而彼此相比，合为一

---

* 参看第126頁。

个尺度。

1. 准尺

准尺或已經說过的标准，首先是作为一个自在地规定的大小；它对一个定量說来，是单位，这个定量是一个特殊的存在，存在于与准尺所是的某物不同的另一某物上，而为准尺所**测量**，即被規定为那个单位的数目。这种**比較**是一种**外在的**活动，那个单位本身是一个任意的大小，这个大小同样也能被建立为数目（尺就是寸的一个数目）。但尺度不仅仅是外在的准尺，而且作为特殊的尺度，它必定在其自身就与一个他物即一个定量相比，它才是特定的。

2. 特殊化的尺度

尺度是**外在的**，即漠不相关的**大小**的特殊規定；这种大小現在是在尺度的某物中，被另一个一般存在建立起来的；尺度本身虽然是定量，不过由于与定量有区别，它是质的东西，对仅仅是漠不相关的、外在的定量进行规定。这个某物本身中具有为他之有这个方面，漠不相关的增减变化就属于这个方面。这种內在的进行測量的东西是某物的质，与另一某物中的这种同样的质相对立；但是这种质在另一某物中就相对于前一某物之被规定为測量者的质而言，其定量是相对地无尺度的。

就某物是一个尺度自身而言，其质的大小变化在它那里便是外在的；某物并不由此而成了算术的数量。但是，某物的尺度在对待这种数量时，却是以一种內涵的东西自居而又以一种特殊的方式吸取数量的；尺度改变了外在地建立起来的变化，把这种定量造

成另一种定量，并通过这种特殊化，在这种外在性中表現自身是自为之有。这种**被特殊吸取的**数量自身是一个定量，这个定量也依賴于别的数量，后者对它来說，仍只是**外在的数量**。因此，特殊化了的数量也是可变的，不过它因此并不是一个定量本身，乃是一个外在定量，以一种继續不断的方式特殊化了。所以，尺度以一个**比率**为其实有，而一个尺度的特殊之处，一般說来，就是这个比率的**指数**。

从上面这些規定里可以看到，**內涵**定量与**外延**定量，乃是**同一个**定量，在一方面以內涵的形式出現，在另一方面則以外延的形式出現。在这种区别中，奠定基础的定量并不遭受任何变化，区别只是一种外在的形式。反之，在特殊化的尺度中，定量一方面是在它的直接的大小中，但另一方面則由于比率指数而被认为是在别的数目中。

构成特殊之点的指数，首先可能像是一个固定的定量，作为外在之項与质方面被規定之項的比率的商。但这样一来，指数便不过是一个外在定量；指数在这里只意謂着那个使定量本身特殊化的质的环节本身。定量眞正內在的质的东西，像我們早先看到的，只是**方冪的規定**。这样一个方冪的規定，必定是那种构成比率的規定，并在此作为自在之有的規定而与作为外在状态的定量相对立。这个定量是以可計数的一为根本，这个可計数的一构成定量的自在地被規定之有，而可計数的一的关系是外在的；这样仅由直接定量自身的本性所規定的变化，就在于这样一个可計数的一的相加，加一个又加一个，如此等等。如果这样一来，外在的定量就以算术級数而改变自身，那末，尺度的质的本性所作的特殊化反

应，便产生另外一个系列，这个系列与前一算术級数联系着，随它而增减，但这增减幷不是以一个由数的指数所規定的比率来进行的，而是以一个依据方羃規定的、与一个数不可通約的比率来进行的。

注　释

引一个例子来說，**温度**便是一个**质**，在这个质中，定量作为外在的与特殊化了的这两个方面，是有区别的。作为定量，温度是外在的温度，甚至于是作为一般媒介物的一个物体的温度，关于这个温度，它的变化是被假定为按算术級数的阶梯进展的，幷且是均匀地增多或减少的；与此相反，温度将为各种不同的現存于温度中的个别物体以各种不同的方式来吸收，因为这些个别物体由它們的內在尺度而規定从外边所接受的温度，这些个别物体的温度变化，与媒介物的温度变化或与它們之間的温度变化相适应，幷不是成正比例的。以同一温度来比較不同的物体，便会給出它們的特殊的温度（比热）及热容的比率数値。但是，物体的热容随不同的温度而变，从而連系着一个特殊形态变化的出現。于是，一个特別的特殊化表現于这些温度的增减之中。温度被設想为外在的，它与一个特定物体的温度（特定物体的温度同时也是依賴于前一种温度）的比率，幷沒有一个固定的比率指数；这种热的增减幷不随着外在的热的增减而继續均匀地进行。在这里的温度被假定为完全外在的，它的变化也仅仅是外在的，或純粹是量的。然而，它本身却是空气的温度，或某种别的特殊温度。因此，更詳密地看来，比率到底不可看做是一种单純的量的定量对一种质化了的定量之間的比率，而是两种特殊定量（比量）的比率。尺度的环节不仅是由同一

个质的两方面（即一个量的方面和一个质化的定量的方面）构成，而且是由两个自身就是尺度的质的比率构成，特殊化的比率就将直接以这种方式进一步規定自己。

3. 作为质的两方面之間的比率

1. 定量的质的自在規定方面，仅仅是作为对外在的量的关系；定量的这一方面，作为定量的特殊化，是它的外在性的揚弃，定量之所以为定量就是由于这种外在性。于是定量的这一方面以定量为其前提，并且从定量开始。不过，定量与质本身仍有质的区别；两者的这种区别，必須在一般**有**的**直接性**中建立起来，而在这种直接性中也还有尺度，因此，这两方面在质上彼此相对，每一方都自为地是这样一个实有，并且是一个仅仅作为形式的、自身不确定的定量，是一个某物及其质的定量，同样又是这些质的特殊大小，因为它們的彼此关系現在已被規定为一般的尺度。这些质就尺度規定（这种規定是它們的指数）来說，是彼此有比率的；不过在尺度的**自为之有**中，它們已經自在地彼此相关；定量在它的双重性中，既是外在定量，又是特殊定量（比量），所以每一个不同的量本身都有这种双重的規定，同时絕对与其他的量相交叉；唯有在这个意义上，质才是被規定的。因此，它們不仅被建立为彼此依存的一般实有，而且不可分离；联結在它們那里的大小規定，是一个质的**統一**，是**一个**尺度規定，在这种規定中，按其概念說，它們是自在地联結在一起的。因此，尺度是**两个质的內在的**量的彼此相比。

2. **变量**这样重要的規定在尺度中出現了，因为尺度已是被揚弃了的定量，即是說，尺度已經不再是它作为定量时的那个东西，

而是既为定量，同时又是某种他物；这个他物就是质的东西，并且如同曾經規定过的那样，只不过是尺度的方冪比率。在直接的尺度中，这种变化还沒有建立起来；在那里，只有任何一个定量（而且誠然是一个个別定量）与一个质相联結。在尺度的特殊化中，在以前的規定中，像在单純外在定量由于质的东西而有的变化中那样，两种大小規定性的区别被建立起来，因而在一个共同外在定量那里，尺度的多数也一般被建立起来；定量只有在与自身这样的区别中，才表現自己为实有的尺度，因为它表現为同一实有（例如媒介物之同一溫度），同时又表現为不同的实有而且是量的实有（即媒介物中所含的各个物体的不同溫度）。定量在不同的质、即不同物体中的这种区别性，給予尺度另外一种形式，在这种形式中，作为有质的規定的定量的两方面，彼此相比，就是那个可以叫做**实在化了的尺度**的东西。

作为一般大小的大小是可变的，因为它的規定性作为是一个界限，同时又不是一个界限；就此而言，变化只涉及到一个特殊的定量，該定量将由另一定量来代替；但是，眞正的变化是定量本身的变化；这就导致高等数学中如此理解的、有趣的变量規定，在这里既无須停留在一般**可变性**的純形式上，亦无須在概念的单純規定之外，另导出任何别的規定来，而按这种概念的单純規定来說，**定量的他物不过是质的东西**。因此，实在的变量的眞正規定就在于它是在质上被規定了的大小，这里像充分证明过的那样，它就是由方冪比率所規定的大小；在这种变量中**建立起来的**东西，是：定量并不被当作定量本身，而是按照与它不同的規定，即质的規定而被当作定量的。

这种状况的两个方面，按它們的作为质的抽象方面說，都具有某种特殊的意义，如空間与时間。它們在尺度的比率中，一般首先被当作是大小規定性，它們之中的一个方面是一种按照外在的級数即算术級数而增减的数目，另一方面是以前一数目为其单位而被特殊規定了的一种数目。如果就每一个数目只是一个特殊的质而言，那么，两者之間就沒有什么区别可据以从它們的大小規定上认定哪一个是单純外在的量的数目，哪一个是在量的特殊化中变化着的数目。例如，假使它們是方根与平方的关系，那么，在哪一个数目那里，增减被看成仅仅是外在的，按算术級数进行的，哪一个数目却相反地被看作在这种定量中特殊地規定自身，这倒是无所謂的。

但是，諸质間的相互差异也并非不确定，因为作为尺度的环节，它們包含尺度的质化。质本身的一个首要規定性，就一个质而言是**外延**，或者說是在它本身那里的外在性，就另一个质而言，是**內涵**，是內在之有的东西，或說是对外在性的否定物。这样，就量的环节而論，数目便属于外延，单位便属于內涵；在簡单的正比率中，外延被当作被除数，內涵被当作除数，在特殊化的比率中，前者被当作冪，或說将变为他物，后者被当作根。由于这里还在計数，即还在对外在的定量反思（这个定量便是完全偶然的、經驗上所謂的大小規定性），从而变化也始終被认为是按照外在算术級数进行的，所以这个定量就落到单位或內涵的质那一方面去了；至于外在的、外延的方面，則必須表現为在特定的序列中进行变化。但是，正比率（如一般速度$\frac{s}{t}$）在这里便归結为形式的、非現存的，而只属于抽象反思的規定了；如果在根与平方的比率中（如在 $s=at^2$

中）还必須把方根认为經驗的定量，并且是按算术級数开展的，而另一端則必须认为是特殊化了的定量；那末，量的质化相应于概念的較高的实在化，乃是这样的实在化，即：两端在冪的較高規定（如$s^3=at^2$的情形）中相比。

注　释

这里关于一个实有的质的本性与其在尺度中的量的規定的联系所討論到的，在已經提过的运动的例子中，有其应用；首先，在作为被通过的空間与消逝的时間的正比率这样的**速度**中，时間大小被当作是分母，空間大小被当作是分子。如果速度一般只是运动的时、空一个比率，那么，两个环节的哪一个应被当作数目或单位，就是无所謂的；但是，空間正如在比重中的重量那样，是外在的、实在的一般整体，因此就是数目；而时間却相反地，像体积那样，是观念的，否定的，是单位那个方面。但从本质上說，属于这个应用范围的，下面的比率更重要，即**自由运动**的比率；首先，在还是有条件的**落体运动**中，时間量与空間量（前者是根，后者是平方）是互相規定的，再或者說，在天体的絕对自由运动中，运行周期和距离（前者比后者低一次冪，前者作为平方，后者作为立方）也是互相規定的。这类的基本比率，都依賴于比率中时空的性质，依賴于它們所处的关系的种类，究竟是机械运动（这就是說，不自由的运动，不是由其环节的概念所規定的运动）呢，还是落体运动，即有条件的自由运动呢，还是絕对自由的天体运动。这些运动的种类及其規律都依賴于它們的环节、时間和空間的概念的发展；因为这些质本身证明了它們自在地（即在概念中是**不可分的**，而它們的量的比率，

乃是尺度的**自为之有**)只是**一个**尺度规定。

关于絕对的尺度比率，可以提醒一下，**自然数学**，如果它想要值得称为科学的話，那么，它在本质上就必定是一門关于尺度的科学；这門科学虽然在經驗方面已有許多貢献，但在眞正科学、即哲学方面，还作得很少。自然哲学之数学原理（像牛頓称其著作那样），如果要在哲学与科学的意义上，比牛頓和整个培根的同时代人更深刻地滿足这种规定，那么这些数学原理就必定会包含着完全不同的东西，以便为这些尙属黝闇、但最値得沉思的領域带来光明。*知道自然的經驗数字，如星球彼此間的距离，是一个巨大的功績；但是，使經驗的定量消失，并把它們提高到量的規定**的普遍形式**，以至成为一个**規律**或說一个尺度的环节，則更是不朽的功績；这正是伽利略关于落体，克卜勒关于天体运动所获得的。他們对他們所发現的規律，是这样证明的，即指出規律的全部細节与观察符合。但是，还需对这些規律有更高的证明，而这无非是从相关的质或确定的概念(如时間与空間)去认識它們的量的規定。无論在自然哲学的数学原理中，或这一类的其他著作中，都一点找不出这种证明的踪影。在以前談到基于濫用无限小而对自然比率所作的虛假的数学证明时，我們就已提到：用一专門数学的方法，即旣非用經驗亦非用概念为出发点，来进行这样的证明的試图，是一种荒謬的作法。这些证明已从經驗預先假定了它們的定理，即上边那些規律；他們所完成的，就是把这些定理納入抽象的說法和方便的公式。毫无疑問，牛頓比克卜勒固然在一些相同对象上成就較多，

* 参看第126頁。

而牛頓的全部眞实的功績，如果撇开他那些证明上的虚构，一旦通过比較純淨了的反思而认清什么是数学所能做的与什么是数学所已經做的，那么牛頓的功績就将仅限于他在表达方式上①和他在从事所使用的那种分析处理法上所作的改变了。

丙、在尺度中的自为之有

1. 在刚才討論过的特殊化了的尺度形式中，双方的量的东西，在质上是规定了的(两者在羃的比率中)；因此，它們是质的尺度規定性的諸环节。但是，諸质在那里最初还仅仅被建立为直接的、仅仅是**各殊的**，它們本身并不在那个比率之中，而它們的大小規定性却在那个比率之中，这就是說，它們在那样的比率**之外**，便旣无意义，又无实有，而那样的东西就是包含在大小的方羃的規定性之中的。因此，质的东西掩盖着自己，好像不在特殊化自己，而在特殊化大小規定性似的；它只是在这种大小規定性中才**被建立成**自为而**直接的**质本身，这种质除了大小被当作与它不同这一点而外，除了它对它的他物的关系而外，还有一个自为的、长在的实有。因此，时間和空間，除了它們的大小規定性在落体运动中或絕对自由运动中所包含的那种特殊化而外，还被当作一般空間、一般时間，即当作在时間之外和沒有延續的时間而自为地长在的空間，和不依賴于空間而自为地流逝的时間。

质的事物，对它的特殊的尺度关系而言，是有其直接性的，但

① 参閱《哲学全书》，第270节注释，关于克卜勒$\frac{s^3}{t^2}$到$\frac{s^2 \cdot s}{t^2}$（牛頓）的轉換，$\frac{s}{t^2}$部分叫做重力。——黑格尔原注

是这种直接性却与量的直接性和质中一个**量的事物**对它的这种比率①之漠不相关，都同样是联系着的；直接的质也有一个同样只是**直接的定量**。因此特殊的尺度也有一个首先是外在变化方面；这种变化的进展仅仅是算术的，并不被尺度扰乱，而外在的、从而也就只是經驗的大小規定性便归入这变化方面之內。当质与定量在特殊的尺度之外出現时，它們也同样与这个尺度有关系；直接性是作为本身属于尺度这样的事物的一个环节。因此，直接的諸质也属于尺度，它們也有关系，并且依大小規定性而处在一种比率之中，这种比率在特殊化的比率，即冪的規定之外，自身只是正比率与直接的尺度。这个結論及其关联須更詳細地加以說明。

2. 直接規定的定量本身，当它作为尺度的环节而又自在地以一个概念的关联为基础时，在它与特殊的尺度的关系中，便是一个外在的已給予的定量。但是，以此而建立起来的直接性，是质的尺度規定的否定；这种直接性，在上面曾显示在这种尺度規定的两个方面，因而这两方面曾各表現为独立的质。这样的否定与向直接的量規定性的回复，便包含于在质方面被規定了的比率之中，因为一般有区别的东西的比率包含着它們作为**一个**規定性的关系。这个規定性因而在此处是在量的事物中，与比率的規定有区别，是一个定量。作为有区别的和在质上被規定了的方面的否定，这个指数是一个自为之有，是絕对被規定了的；但是，指数这样的自为之有只是**自在的**；作为实有，它是一个单純的、直接的定量，或者說是尺度的双方面的一个比率的商或指数；这个比率被当做是一个正比率，

① 比率，指尺度关系。——譯者

但一般說来，它是以尺度的量的事物在經驗上出現的单位。——在落体中，通过的空間与消逝的时間的平方成正比（$s=at^2$）；这是特定的时空比率，时空的一个冪的比率；另一个比率或正比，也属于时空这种作为彼此不相关的质；它应該是空間对**最初**时間瞬刻的比率；在以后全部的时間点中，同一係数 a 都仍然是作为对数目的**单位**，这个单位，对于那另外由特殊化的尺度所規定的数目而言，乃是一个通常的定量。同时，这个单位又算是那个正比率的指数，那个比率属于想像的、簡单的速度，即形式的速度，而不属于概念特殊規定了的速度。在这里，这样的速度并不存在，与上边提到的在一个时間的**終**点的那个物体所获得的速度，同样无稽。前一速度归因于落体的**最初**时間瞬刻，但这个所謂时間瞬刻只是一个自身被假定的单位，并且作为这样的原子式的点，并不实有；运动的开端——被当作运动开端的那种微小性，并无关宏旨——立即是一个大小，并且是一个由落体定律特殊化了的大小。这个經驗的定量归因于重力，以致这个重力本身与当前的特殊化（冪的規定性）无关，与尺度規定的特点无关。直接的瞬刻，——即在落体运动中，譬如下落 15 个被当作尺的空間单位的数目的那一个时間单位（即一秒，并且是所謂第一个一秒）——乃是一种直接的尺度，犹如人类四肢的尺度大小，星球的距离、直徑等等。这样一个尺度規定并不属于质的尺度規定范围之內，即不属于这里的落体定律本身；但是对于这样的数依賴于什么，具体科学尚未給我們提供任何綫索，因为它們只是一个尺度直接地、也就是在經驗上出現的事物。在这里，我們只須要考虑这个概念規定性；这个概念規定性是說，那个經驗系数构成尺度規定中的**自为之有**，但它只构成自为之

有的环节，因为那个环节是**自在的**，因而是直接的。另一环节是这个自为之有的**发展了的**环节，是两方面的特殊的尺度規定性。在落体的比率中(这个运动誠然还有一半是有条件的，只有一半是自由的)，重力按照这第二个环节必須被当作是一个自然力，所以它的比率是由时空的本性决定的，因而这个特殊化，即冪的比率，便归入重力之中，前一个簡单的正比率只表示时空的力学的狀态，即外在地发生和規定的形式的速度。

3. 至此，尺度已經規定自己是一个特殊化的大小比率，这个比率在它那里把通常的外在定量作为质，但这个定量并不是一个一般的定量，而根本是比率本身的規定环节；因此，它是指数，并且現在作为直接被規定的，是一个不变的指数，因而是那些已經提到过的质的正比率的指数，那些质彼此間的大小比率也同样由这一比率而特殊地規定了。在我們应用过的落体运动的尺度的例子中，这个比率好像已被預示出来，并且被认为是当前現在的了；不过，像我們看到的，这个比率在这种运动中还不存在。但是这个比率还构成进一步的規定，即：尺度現在以这种方式**实在化了**，它的双方面都是尺度，区分为一个直接的、外在的尺度和一个自身特殊化了的尺度，它們的統一就是尺度。作为这样的統一，尺度包含着比率，在这比率中，大小被质的本性所規定，并被建立为有差别的，因此，比率的規定性完全是內在的、独立的，并同时消融为直接定量的自为之有，即一个正比率的指数；在这里，比率的自身規定**被否定了**，因为它以它的这个他物为其最后的、自为之有的規定性；反过来說，直接的尺度自身应該是质的，而实际上它要在比率中才有质的規定性。这个否定的統一是**实在的**自为之有，是一个**某物**的

范疇，这个某物是作为在尺度比率中的諸质的統一，是一个完全的**独立性**。这两者已經表明自己为两种不同的比率，直接产生了一个双重的实有；或者更确切地說，这样一个独立的整体，即是一个一般的自为之有的东西，同时又分裂为**有区别的独立物**，它們的质的本性与持續存在（物质性），就在于它們的尺度規定性。

第二章 实在的尺度

尺度被規定为諸尺度的关系，这些尺度构成有区别的、独立的某物的质，用更熟习的話来說，构成**事物**的质。我們刚才考察过的尺度比率，属于抽象的质，如时間与空間；有待于考察的是比重以及化学特性等例子，它們都是**物质**存在的規定。空間与时間也就是这样的尺度的环节；这些环节現在既然隶属于进一步的規定，便不再是仅仅按它們的概念規定而彼此相比。例如，在音响中，一定数目的震动所产生的**时間**，就是在規定环节下震动物体的长度和密度的**空間**因素，但这些观念的环节的大小是用外在的方式規定的；它們彼此不再把自己表現为一个冪的比率，而是表現为通常的正比率；并且，和声把自己归結到完全外在的数的单純性上，它的比率是最容易把握的，因而提供了一个完全属于感性的滿足，因为精神并沒有找到想像、幻想、思想以及类似的东西来充实它。由于构成尺度比率的两个方面既是尺度本身，同时又是实在的某物，所以这些方面的尺度首先是直接的尺度，而且作为在这些尺度中的比率，又是正比率。它是这些比率彼此間的比率，須在以后的規定中加以考察。

*尺度現在是实在的尺度，因此，尺度

首先是一个物体性的独立的尺度，与**別的**尺度相比，并且在相

---

* 参看第127頁。

比中把那些别的尺度特殊化了，因而也把独立的物质性特殊化了。这种特殊化，一般作为对其他許多尺度的一种外在关系，乃是别的比率的产物，因而是别的尺度的产物；特殊的独立性并不在一个比率中仍然停留，而是过渡到**特殊的規定性**，即过渡到**尺度的系列**。由此产生的正比率，

第二，是自在地規定的和排他的*尺度（选择的亲和性）；但是因为它們彼此的区别也只是量的区别，所以現存着一种比率的进展，这种进展一部分是单純的外在的量的进展，但也將被质的比率打断，形成**特殊独立物**的**交錯綫**。在这种进展中，就尺度而言，出現了

第三，一般的**无尺度**性，或更确定地說，出現了尺度的**无限性**；在这种无限性中，相互排除的独立物彼此都是一，而独立物則进入一种对自身的否定关系。

甲、独立的尺度比率

尺度，現在意謂着不再是单純直接的，而且是独立的尺度；因为它們本身現在变成特殊化了的尺度比率；因此，在这种自为之有中，它們是某种物理的、特别是物质的东西。但是，作为这些尺度的一个比率的整体，自身

(1) 首先是**直接的**；因此，被規定为这样的独立尺度的两个方面，分别在特殊的事物中持續存在，并建立起**外在的联合**。

---

* 参看第127頁。

(2) 不过，独立的物质性之所以为质的事物，只有通过它們所具有的作为尺度的量的規定，也就是由于自身与他物有量的关系，而被規定为与那些他物**不同**（所謂亲和性），被規定为这样的量的相比的**一个系列的項**。

(3) 这种漠不相关的多方面的相比，同时把自己归結为**排他的**自为之有，即所謂**选择的亲和性**。

1. 两个尺度的联合

某物在自身中被規定为定量的一个尺度比率，而这些定量又具有质；某物就是这些质的关系。一种质是某物的**內在之有**，使某物成为自为之有物，一种物质的东西（譬如从內涵方面看，它是重量，或者从外延方面看，它是**数量**，但这是物质部分的数量）。但另一种质却是这內在之有的**外在性**（抽象的、观念的东西或空間）。这些质在量上被規定，它們的相互比率构成物质的某物的质的本性——重量对体积的比率，即特定的比重。体积这个观念的东西，須被当作单位，而內涵作为数目，在量的規定性中，在同体积的比較中，倒像是外延的大小，即自在之有的諸一的数量。——以上两种大小規定性，依照一个方冪比率，其純质的相比便消失于这个比率之中了，因为直接性回到自为之有（物质之有）独立性中了。在这种独立性里，大小規定性被規定为一个定量本身，这样一个定量对另一方面的比率，也在一个正比率的通常指数中被規定了。

这个指数是某物的特殊定量（比量），但它又是直接的定量；而且，这个直接的定量（因而这样一个某物之特性）只有与这样的比率的其他指数**比較**，才能規定。指数构成某物的**特殊的自在**規定

的有，即某物內在的、特有的尺度；但因为某物的这种尺度依賴于定量，因而尺度只是外在的、漠不相关的規定性；因此，不管內在的尺度規定如何，这样的某物是可变的。可以与可变的某物相比的他物，幷非物质的数量，一个一般的定量（因为它的特殊的自在規定的有能經受住变化），而是一个这样的定量，即这定量同时又是这些特殊比率的一个指数。这是具有不同的內在尺度的两件事物，有了关系，起了化合，就像不同比重的两种金属那样；为了使这样的化合成为可能，还須要它們的本性有何种同质性（因为这里所談的，举例說，不是一种金属同水的化合），这里无需考察。現在，一方面，两个尺度的每一个都在变化中保持了自己（变化应該通过定量的外在性达到尺度），因为它就是尺度；但是另一方面，这种自身保持又是对这个定量的一个否定的相比，是这个定量的特殊化；幷且因为这个定量是尺度比率的指数，所以它是尺度本身的一个变化，是一个相互的特殊化。

按照单純的量的規定来說，化合似乎就会是一种质的两个大小与另一种质的两个大小的单純的总和，例如，在不同比重的两种物质化合时，两个体积的总和与两个重量的总和；所以，不仅仅混合物[①]的重量仍然等于那两种重量的总和，而且它所占据的空間，也等于那两个物质的空間的总和。但是，事实上只有重量才等于化合以前所具有的重量的总和；物质的重量（或者从量的規定性的观点，說它是物质諸部分的数量，也是一样），这方面是相加起来了，它作为自为之有的方面，已变成固定的实有，因而有了长住不

① 混合物，即化合物，黑格尔这里的用詞不像現在精密。下文还有几处称混合，亦同指化合。——譯者

变的定量。但在諸指数中，却有了变化，因为作为尺度比率，指数是量的規定性的表現，是自为之有的表現；既然定量本身由于所加的增添而經历了偶然的、外在的变化，这种自为之有也就同时表明自己对这种外在性是否定的。量的东西的这种內在規定，既然如前所說，不能出現在重量中，因而便将自己表現在另一种质那里，即比率的观念方面。对于感性的知觉来說，可以感到惊訝的是：在两个不同种的物质混合之后，相加起来的体积出現了变化，通常是减小了。空間本身构成彼此外在的物质的持續存在，但这持續存在与含有自为之有的否定性相反，是非自在之有的，是可变的东西；以这种方式，空間被建立为它眞的是什么，即观念的东西。

但这样一来，不仅质的一个方面被建立为可变的，而且尺度本身以及基于尺度的某物的质的規定性，也表明在自己那里不是固定之物，而是在别的尺度比率中有其規定性，像一般定量那样。

2. 作为尺度比率系列的尺度

1. 如果某物与他物合一，而且这个他物也同样仅仅由于单純的质而規定其所以为他物，那么，它們在这联合中便只会揚弃自己。但是，作为尺度比率自身的某物，是独立的，不过它又因此而可以与一个同样是独立的他物联合；由于某物在这种統一中被揚弃了，所以，它通过它的漠不相关的、量的持續存在来保持自己，并同时把自己当作一个新的尺度比率的特殊化的环节。某物的质在量中隐蔽起来了；因此，这个质对别的尺度亦是漠不相关的，并在这个其他的尺度和新形成的尺度中延續自己。新的尺度的指数本身只是任何一个定量，是外在的規定性；因为特殊規定了的某物与

其他同样特殊規定了的尺度，达到了两方面尺度比率的类似的中和，所以新的尺度的指数便表明自己的漠不相关；当它与别的指数形成只是**一个**时，它的特殊的特性便表現不出来了。

2. 与更多的本身亦是尺度的东西的这种联合，产生了不同的比率，这些不同的比率当然也有不同的指数。独立物只有在与别的独立物比較时，才有它的自在規定的指数；但是它与别的独立物的中和构成了它与它們的实在的比較；它是通过自己与它們比較的。不过，这些比率指数是不同的，因此，它将它的质的指数表現为**不同的数目的系列**（对这些数目来說，它就是单位），即**与他物特殊相比的系列**。质的指数作为一个直接的定量，表現了一个个别的关系。通过指数的**特有系列**，独立物才眞正有了区别，它被当作为单位，与其他这样的独立物形成这个系列，而这些独立物的一个他物，作为单位，也同样与它們有了关系，形成另外一个系列。現在，这样的系列自身的比率便构成独立物的质的因素。

現在，这样的独立物既然与一系列的独立物形成一个系列的指数，乍一看，它似乎在和一个在这系列以外的他物**相比較**，从而与这个他物有了区别，因为这个他物与这些对立物形成了另一个系列。但这两个独立物用这样的方式，又似乎是**不可比較的**，因为在这里每一个独立物都被看成是对它的指数的**单位**，并且，由这种关系所产生的两个系列，是**不曾規定的别的系列**。作为独立物而加以比較的两个实体，只就作为定量而言，才彼此有区别；为了規定它們的比率，这本身就需要一个共同的自为之有的单位。这种規定了的单位，如前所說，只有在被比較的諸实体有其尺度的特殊实有那里去找，即在系列的比率指数相互之間的比率那里去找。

只有系列的諸項之間对两个独立物都有同一的**固定**比率时，指数的这种比率才是自为之有的单位，而且事实上是規定了的单位；这样，它就能够是这两个独立物的**共同单位**。所以，被认为彼此无关、互不中和的独立物，唯有在共同单位中，才可以比較。把每一个独立物抽出比較之外，它便是相对各項的比率的单位，这些項是相对于单位的数目，因而表示指数的系列。但反过来說，这系列对于那两个彼此比較、互为定量的独立物，又是单位；这样的独立物本身就是方才陈述过的它們的单位的不同数目。

但是，再者，那些东西与两个（或不如說，一般是**許多个**）相互对立和比較的实体，一起产生了它們相比的指数系列，它們本身也同样是独立物，每一个都是一个自在地具有适当的尺度比率的特殊某物。它們既然每一个都須被当作单位，那么它們便在前面提到的、自己单純比較的两个（或不如說，不确定的多个）实体那里，有一个指数系列；这些指数是刚才提到的实体彼此比較的数；反过来說，如果这些实体現在个别地被当作独立的，那么，它們本身的比較的数，对前一系列的項来說，也同样是指数系列。于是，双方都是系列，第一，它們之中每一个数对于与它对立的系列，是一般的单位，并且，这个数在单位那里以一个指数系列作它的自为規定的有；第二，就对立系列的每一項而言，这个数本身是指数之一；第三，对它的系列的其余的数来說，它是比較的数；作为这样一个数目（这数目作为指数，也属于它），它在对立的系列中有其自为地規定了的单位。

3. 在这种相比之中，又回复到像定量被建立为自为之有，即像度数那样单純的方式，但这又是在它之外的一个定量（这个定量是

一堆定量)那里有着它的大小規定性。不过,在尺度中,这外在的东西不仅是一个定量和一堆定量,而且是一系列的比率;尺度的自为地被規定的有就在这些比率数全体之中。正如作为度数的定量的自为之有的情况那样,独立的尺度的本性,把自己轉变为它自己的这种外在性。首先,它的自身关系便是**直接的比率**;因而它对他物的漠不相关就只是在于定量。所以,它的质的方面归入这种外在性中,**它对他物的相比**也将变为那个构成这种独立物的特殊規定的东西。这种特殊規定全然在于这种相比的量的方式,这种方式既被他物所規定,也同样被这种独立物自身所規定,并且这个他物是一系列的定量,而独立物自身却相反地是一个定量。在这种关系中,两个特殊事物相对于某物、第三者、即指数而特殊化自己;这种关系还包含着这样一点,即:一个特殊事物在这里不过渡为另一个特殊事物,所以这里建立起来的不只是**一个**一般的否定,而是**两者**都在否定中被否定地建立起来了,因为每一个都在这里漠不相关地坚持自己,**它的否定又被否定了**。这样,它們的这个质的統一就是自为之有的、**排他的**統一。指数最初是在它們之間的比較数,只是在排他的环节中,才有它們相互間眞正的特殊規定性,这样,它們的区别立刻就变成质的区别。但是,它們的区别是建立在量的基础上的:首先,独立物之所以与其质不同的**多数**方面相比,只是因为它在这种相比中同样是漠不相关的;其次,現在的中和关系由于包含着量的性质,不仅是变化,而且作为否定之否定建立起来,又是排他的統一。因此,一个独立物对其他多数方面的**亲和性**,就再不是一个漠不相关的关系了,而是**选择亲和性**。

3. 选择的亲和性

*和先前**中和**与**亲和性**等名詞一样，这里所用的**选择的亲和性**这一名詞，也牵涉到**化学的**比率。因为在化学領域中，物质的东西主要是以与它的他物的关系为其特殊的規定性；它只是仅作为这种区别而存在。再者，这种特殊关系又与量相联，同时，这不仅是对一个个别的他物的关系，而且是对一系列与它这样对立的有区别之物的关系；与这一个系列的諸化合，是依靠与系列中**每一項**的所謂**亲和性**；这种亲和性对系列中各項虽然一視同仁，但每一种化合又同时排斥另一种化合；其对立規定的关系，还須要考察。*不过，特殊物在一大堆化合中表現自己，这不仅在化学領域中是如此，一个单音也只有在与另一个音和一系列其他的音相比及联合中，才有其意义；在这样一大堆的联合中的和諧或不和諧，构成这个单音的质的本性，同时这种质的本性是要依靠量的比率；这些比率形成指数的一个系列，并且是两个特殊比率的比率；每一个相联合的音本身就是这些比率。一个单音是一个系統的基音，但同样又是每一个其他基音系統中个别的項。和諧是排他的选择亲和性，但其质的特色同样又消解为单純量的进展的外在性。——那些亲和性（不論它們是化学的、音乐的或其他的），就是在它們自己之間和与他物之間的选择的亲和性，对它們說来，一个尺度的原則何在，这問題在以后涉及化学亲和性时还要考察；但是，这种高級的問題是与特殊的质的特殊事物密切联系的，并且属于具体的自然科学的

---

* 参看第127頁。

特殊部門。

既然一个系列的項以它与一个对立的系列的全体相比，为其质的統一，而对立的系列的諸項又仅由于定量而彼此不同，根据这个定量，它們把自己与前面所說的那一項中和了，于是，在这多方面的亲和性中的更特殊的規定性，同样只是量的規定性。这种相比，在选择的亲和性中，即在作为排他的、质的关系中，便去掉了这种量的区別。这里所呈現的下一个規定，就是这一項对别的系列(对这个系列的一切項，它都有亲和性)各項的选择的亲和性，依賴于数量(即**外延**大小)的区别，这种区别是一方的諸項为了中和另一方的一項而在諸項之間发生的。排他性，面对别的可能的化合，表現为一个**較坚固的**結合，这可以由下面一点来論证，即就前面证明过的外延和內涵的形式的同一性(因为在这两种形式中，大小規定性是同一的)而言，排他性似乎轉变得比这种情况有較大的**內涵**。但是，从外延大小的片面形式到它的别的形式、即內涵大小的形式这一轉化，其为同一定量的基本規定的本性，并未有任何改变；所以，实际上在此建立起来的，并不是排他性，而是：或者只能有一种化合，或者是为数不定的諸項的一种化合(只要諸項所产生的分量，按照它們彼此間的比率，与所要求的定量相应)，这都是无所謂的。

但是，化合(我們也将它称为中和)却不仅是內涵的形式；指数本质上是尺度的規定，因而是排他的，在排他的相比这一方面，各数已丧失其連續性，彼此間不复能相互流通；**多一点或少一点**，就获得一个否定的特性，一个指数比其余的指数所具有的优越性，便不停留在大小的規定性上面了。但是，另一个方面也同样出現了，

依照这个方面，一个环节或从与它对立的較多的环节获得中和的定量，或按其特殊規定性来說，从与另一个环节对立的每一个环节获得中和的定量，都是无所謂的；同时，排他的否定的相比，也遭到量的方面的这种侵入。——这样，就建立了从漠不相关的、单純的量的相比到质的相比的轉化，反过来說，也建立了从特殊的規定的有到单純的外在的比率的过渡，那是一系列的比率，它們有时属于单純的量的性质，有时又是特殊的质和尺度。

注　　释

化学原素是这样的尺度的最特别的例证，是尺度的环节，它們唯有在与他物相比中，才有构成它們的規定的东西。一般的酸与鹼（或盐基）似乎是直接規定的自在的事物，但倒不如說是不完善的物体的元素，是本来不能自为地存在的組成部分，而只有揚弃了它們的孤立的組成，并与别的組成部分化合，才有其存在。再者，使它們成为**独立物**的区别，并不在于这种直接的质，而在于相比的量的种类和方式之中。这种情况不限于酸和鹼（或盐基）的一般化学上的对立，而是特殊地化为一种**飽和尺度**，并且构成相互中和的物质的量的特殊規定性。这种有关飽和量的規定，构成一种物质的质的本性；它使一种物质成为那种是自为的东西，而表示那种东西的数，本质上是与一个单位相对立的若干指数之一。——这样的物质与一种别的物质有所謂亲和性；只要这种关系仍然是純粹质的性质，那么，一个規定性，如磁极的关系或两种电的关系，便只是对别的規定性的否定，而且双方也不会同时表明彼此是漠不相关的。但是，因为关系也有量的本性，所以这些物质的每一个都能与

多种物质中和，而不限于与它对立的那一种。不仅一种酸和一种鹼(或盐基)彼此相比，而且多种酸与多种鹼(或盐基)也相互相比。它們各依以下的情况而自具特色，例如，一种酸为了用鹼来飽和自己，比别一种酸所需要的鹼更多。但自为之有的独立性，却表現于亲和性之相互排除，一种亲和性比其他亲和性占优势，因为一种酸能自为地与一切的鹼进行化合，反之亦然。因此，一种酸是否比另一种酸对一种鹼有更密切的亲和性，即所謂选择的亲和性，就造成了它与另一种酸的主要区别。

关于酸与鹼的化学亲和性，发現了一条規律，即：如果两种中和溶液混合了，那么，便会由此产生一种分解，因而产生两种新的化合物，而这些产物同样是中和的。由此得知，飽和一种酸所要求的两种鹼基的数量，与飽和另一种酸所需要的数量，有**同一比率**；一般說来，如果为了被当作单位的一种鹼而規定了使其飽和的各种酸的比率数的系列，那么，这个系列对每一种别的鹼来說，都是一样的，只不过对不同的鹼須采用不同的数目罢了；——这些数目在它們的一方面，对每一种对立的酸，又形成一个同样固定的指数系列，因为它們对每一种个别的酸，也和对每一种其他的酸一样，都有同一比率的关联。費舍①第一次从雷西特尔②的著作中强調了这些**系列**的单純性；参看他对伯多勒③《关于化学的亲和性規律的研究》譯本的注释，第232頁，与伯多勒的《化学靜力学》，第

① 費舍(Fischer, Ernst Gottfried, 1754—1831)，柏林物理学教授，科学院院士。——原編者注

② 雷西特尔(Richter, Jeremiah Bejamin, 1762—1807)，柏林副矿长。——原編者注

③ 伯多勒(Berthollet, Claude Louis, 1748—1822)，伯爵，巴黎工艺学校教授。——原編者注

一部分，第134頁以下。从这一問題的最初写作以后，我們关于化学元素混合比率数的知識，在一切方面已經非常完备，在这里若要对这些知識加以考察，未免离題太远，因为这种經驗的、一部分还只是假設性的扩张，仍然限于同样的概念規定之內。不过，对在这里使用的范疇，进而对于化学的选择的亲和性本身及其对量的关系等观点，以及要把这种亲和性建立在某些物理的质的基础上的尝試，还可以补充若干考察。

伯多勒以**一个化学质量**的作用的概念，改变了通常的选择亲和性的观念，是很出名的。必須分辨清楚，这个改变并未对化学飽和規律之量的比率本身有任何影响；但是，排他的选择亲和性本身的质的环节，却不仅是被削弱了，而且不如說是被揚弃了。如果两种酸对一种鹼起作用，假如說那种酸对鹼有更大的亲和性，并且具有足以中和鹼基的定量的那种定量，那末，按选择亲和性的观念，則所发生的只是这种飽和，而另外的那种酸却完全不起作用，被排除在中和了的化合物之外。假如依据与此相反的一个**化学质量**的作用概念来看，則两种酸的每一种都是以一个比率而起作用的，这个比率是由它們的現存的数量及其飽和容量或所謂亲和性綜合而成的。伯多勒的研究已經指出化学质量作用被揚弃的詳細情况，及一种亲和性較强的酸像是要驅除另一种亲和性較弱的酸，排除其作用，因而按照选择亲和性的意义来活动。他曾經指出：这种排除发生所在的环境，如內聚力的强度或精盐在水中的不可溶性，并非这些試剂自身的质的本性；这些情况还可以用别的情况（如溫度）来取消其作用。当这些障碍祛除之后，化学质量便无阻撓地发揮出作用，而那似乎是純粹质的排他的东西，那似乎是选择亲和性

的东西，也就表現为只是外在的变态了。

关于这一問題，*柏采留斯①是主要应該听取的另一个人。但在他的《化学教科书》中，他对这个問題却并未提出任何較有特色的和更确定的东西。他采取了伯多勒的观点，逐字逐句加以重复，只不过用了一种非批判的思考的特别形而上学，将其装飾打扮起来而已，所以需要較詳細考察的，就只是这种形而上学的范疇。理論超出了經驗，一方面它捏造了本身不見之于經驗的感性观念，另一方面，它又使用思想規定；理論就是以这两种方式，使自己成为邏輯批判的对象。因此，我們願意詳論这本教科书中关于理論方面所讲述的东西(渥勒譯《化学教科书》，卷三，第一部分，第 82 頁以下)。現在，人們在这里讀到："人們**必須設想**，在一种均匀地混合的溶液中，分解了的物体的每个**原子**，都被溶剂的**同一数目的原子包围着**，当較多的实体一起分解时，它們必定各自分有溶剂原子之間的空間間隙，以致在均匀地混合的溶液中，便产生了这样一种原子**位置的对称性**，即：个别物体的**一切原子**与别的物体的**原子**都有一种**位置均匀的关系**；因而，人們可以說分解以原子**排列及地位之对称性**为特征，正像**化合**以**确定的比例**为特征那样。"以硫酸加到氯化銅溶液里去所发生的化合，可以为說明此点的一例。但在这个例子里，既沒有证明**原子**存在，也沒有证明分解物之一定数目的原子围繞在溶液的原子的周围，而两种酸的自由原子則**环繞**

---

① 柏采留斯 (Berzelius, Johann Jakob, Baron von, 1779—1848)，自1807年以后，即在斯德哥尔摩为化学教授，著有《化学教科书》三卷，1808—1828 年出版。——原編者注

* 参看第 127 頁。

在仍与氯化銅化合的原子**周围**；既沒有证明有任何**排列和位置的对称性**，也沒有证明有任何原子間的空間間隙存在，当然尤其沒有证明分解物**各自分有**溶剂原子之間的**空間間隙**。这将意味着分解物的原子所占的位置，是在**沒有**溶剂的地方，——因为溶剂的空間間隙是**空无**溶剂的空間，因此，纵使分解物包围和环繞在溶剂周围，或溶剂包围和环繞在分解物周围，但分解物却**不**是在溶解物之中，而是**在它之外**，所以也一定不是被溶剂所分解的了。在这里看不出何以必須造成这样的**观念**，即它們在經驗上幷不曾证明，既是直接在本质上自相矛盾，而又另外不能以别的方式站得住脚。出現这样的事只是由于对这些观念本身的考察，即由于形而上学（它就是邏輯）；但是，恰恰相反，这些观念之不能由形而上学来证实，也和它們之不能由經驗来证实一样！此外，柏采留斯也承认上边所說的东西，即：伯多勒的命题幷不违反确定比例的理論；当然，他又說，这些命題也不与微粒說、即上述关于原子的观念以及由固体的原子来充塞溶液的**間隙**等观点相违反，但是，上述的毫无根据的形而上学在本质上与飽和比例毫不相干。

所以，在飽和規律中所表現的特殊的东西，只涉及一个物体之量的单位本身（不是原子）的**数量**，另一个与前者化学性不同的物体之量的**单位**（同样不是原子）便用这个数量来中和自己；不同唯在于这些不同的比例。柏采留斯的比例理論尽管完全是一个数量的規定，然而他却也談亲和性的**度数**（例如，他的书第 86 頁），因为他把伯多勒的**化学质量**，解释为由起作用的物体的現存之量而来的**亲和性度数的总和**，而不像伯多勒那样彻底使用"飽和容量"的說法，所以他自己便陷入**內涵**大小的形式中去了。但是这就是构

成所謂**动力**哲学特点的形式，他在前面(同书，第29頁)称之为"某些德国学派的思辨哲学"，并且为了卓越的"微粒哲学"的利益而着重地竭力排斥了它。关于这种动力哲学，他指出它假定了元素在化学化合中彼此**渗透**，而中和就在于这种**相互渗透**；这不外是意謂着化学性不同的微粒，彼此間只是**数量**关系，它們消融为一个**內涵大小**的单純性；这同时亦表現为体积的縮小。另一方面，在微粒說中，化学**化合**的原子应該是在間隙中，即**彼此相对地**保持自身(并列，Juxtaposition)；在一种仅仅作为外延大小和**数量**持續的相比中，亲和性**度数**是沒有任何意义的。如果說在上面所引那本书的同一地方，陈述了确定的比例現象的来临，对于动力的观点，是完全出乎意料之外的，那末，这也只能是一种外在的历史情况，且不用說依照費舍排列法的雷西特尔化学量法的系列已为伯多勒所知，并在拙著《邏輯学》第一版中加以引证，拙著曾指出，旧的以及想要成为新的微粒說所依靠的范疇，都是空洞无物的。但是，柏采留斯却錯誤地断定說，在动力观的統治下，确定的比例現象似乎仍旧是不可知的，他以为那种观点与比例規定性是不相容的。无論如何，这种規定性只是一种大小規定性，至于它的形式是外延的或內涵的，那倒是无所謂的。因此，柏采留斯虽然极其依恋第一种(数量的)形式，他本人也使用了亲和性度数的观念。

因为亲和性在这里被归結为量的区别，所以它作为选择亲和性是被揚弃了；其中**排他性的东西**，則被归之于环境，即归之于好像是外在于亲和性的某些規定，如已出現的化合物的內聚力、不可溶性等等。这种观念有可以与考察重力作用的办法相比較之处：在那里，那**自在地**属于重力本身的东西，如摆动的钟摆由于重力必

然过渡到静止状态，却只被当作是同时呈現的空气、綫索等外在阻力的环境所致，并且不归之于重力，而只归之于**摩擦**。在这里，对于在选择的亲和性中的**质的**本性来說，这种质的东西是否在作为它的条件的这些情况的形式中出現，并且被如此来理解，那是沒有多大关系的。质的事物本身开始了一个新的序列，其特殊化再不仅仅是量的区别了。

*化学亲和性的区别，假如現在因此而以一系列量的比率，針对选择的亲和性，严密确定自身，作为正在出現的质的規定性的一种区别，而这种規定性的行为决不与那个序列重合，那么，近来把电与化学行为結合起来的方式，却又使这种区别陷入完全的混乱，而希望从这种据說更为深刻的原則出发获得关于最重要的原則(尺度比率)的启发，却完全失望了。这种将电和化学現象完全**同一起来**的理論，因为涉及物理方面，而不仅是尺度比率，所以在这里无須詳加考察，而只要提一下尺度規定的区别性由它而混乱，就可以了。可以說这种理論本身是肤浅的，因为其肤浅就在于把有差异的事物的差异之处省略掉，而把它看作是同一的。至于亲和性，由于化学过程与电以及火和光現象同一起来了，所以被归結为"相反的电之中和"。电与化学性之同一，甚至几乎是可笑地以下列方式来表述的(同前书，第63頁)，即："电的現象固然說明了物体在或大或小的距离中的作用，它們在化合**之前的吸引**(这就是說，行为还不是化学的)，以及由这种联合而产生的火(?)；但是，在相反的**电的情况消失**以后，物体仍以这样大的力量**继續联合**，关

* 参看第127頁。

于这样的事件的原因，电的现象却**沒有給**我們以**启发**；"这就是說，这种理論启发我們：电是化学行为的原因，但电不能启发我們在化学过程中什么是化学的东西。一般化学的区别既然归結为正負电的对立，所以，属于这一方面与属于那一方面的試剂之間的亲和性的区别，就被規定为正电和負电两系列物体的序列。当电与化学性按照它們的一般規定而同一时，下边这一点便已經被忽視了，即：电的本身及其中和是**瞬息即逝的**，对于物体的质仍然是**外在的**，而化学性在其作用中，特别是在其中和中，**它所需要并加以改变的**，則是物体的**整个**质的本性，在电的范围中，正負电的对立同样是瞬息即逝的，它是这样的不稳定，以致它依賴于最微小的外在环境，这与酸和(譬如說)金属等等的对立的确定不移是不能比較的。通过极剧烈的作用(如溫度之升高等)所表現的化学行为中的变化，与电的对立的肤浅是不能相比的。最后，在双方每个**系列之內**，有較多或較少的正电状态，或是有較多或較少的負电状态，这其間进一步的区别，既是完全不可靠的，也是未經证实的。但是，从物体的这些系列出发(柏采留斯同上书，第 84 頁以下)，"按照它們的电位，应該产生电学化学系統，这个系統最适合于給出一个**化学观念**；"这些系列現在将要得到說明，但关于它們实际状况究竟如何，在第67頁上却又說道："这一点**大約**就是这些物体的序列；但这些材料的研究是如此之少，以致关于这个相对的序列还**沒有任何完全确凿的东西**可以确定。"——无論是（首先由雷西特尔造成的）那些亲和性系列的比率数，或是柏采留斯所提出的、极其有趣的、将两个物体的化合归結为少数量的比率的单純性，这对于那些应該是电化学的制造品，都完全用不着依靠的。如果在这些

比例及其自雷西特尔以来的全面推广中試驗的方法曾經是眞正的指路明星，那么，这些伟大的发現与脫离經驗道路的所謂微粒說的那种蕪杂无聊的混合，便越发造成了明显的对照；只有开始抛弃經驗原則，才能使得早先主要为雷特尔①所創始的那个想法，再被接受，即建立起正負电的物体的固定序列，而这些序列同时又有化学的意义。

正負电的物体的对立，其实幷不像想像的那样眞实；如果这些对立被当作化学亲和性之基础，那么，用試驗方法就会证明这个基础的空虛，幷导致进一步的扞格不通。在同上书第73頁，也承认了两个所謂負电的物体，如硫与氧，会以一种比氧和銅紧密得多的方式化合在一起，虽然銅是带正电的。因此，就亲和性而言，基于正負电一般对立的基础，比起电規定性的同一系列中单純增多或減少来，必然是相形見絀的。由此可以得出結論，物体的**亲和性度数**不仅依賴于它們的特殊的**单极性**(在这里，这种規定与什么假設有联系，是不相干的，它只意謂着非正即負)；亲和性度数主要必須从物体的一般**两极性**的**强度**中引导出来。因此，仔細观察亲和性，便过渡到我們所主要关心的**选择亲和性**的比率；于是我們看到，現在就选择亲和性而言，得出的是什么东西。同书第73頁又承认：即使两极性不只是在我們的想像中存在，两极性的**度数**也好像幷**沒有固定的**质，而在頗大程度上依賴于溫度；于是，在这一切之后，被宣告为結果的，不仅是每种化学作用**就其原因而論**，是一种**电的**現象，而且那好像是所謂选择亲和性的作用的东西，也只是由于

① 雷特尔(Ritter, Johann Wilhelm, 1776—1810)，慕尼黑科学院院士，著有《物体的电系統》，三卷，1805—1806年。——原編者注

电的两极性呈現在某些物体中比在另一些物体中**更强**所致。在假設性的想像中，兜圈子一直兜到現在，归結仍旧是**較大强度**这一范疇，那和一般的选择亲和性同样是形式的东西；选择亲和性既然建立在电极的較大强度之上，它就像从前那样，在物理基础上絲毫沒有前进一步。但是，即使这里应被規定为有較大的特殊强度的东西，后来也只是归結为前面已經引过的、伯多勒所证明的变态而已。

柏采留斯由于把比例学說推广到一切化学关系上而获得的功績和名誉，本身并不能成为阻碍討論上述理論之缺点的理由；而必須这样作的更确切的理由，那是因为这样的情况：这样的功績，在一門科学中（像在牛頓那里那样），往往为了与此有关联的坏范疇的毫无根据的虛构更变成了**权威**，恰恰是这样的形而上学，却被以最大的裝腔作势来宣布，而且得到传誦。

除了有关化学亲和性及选择亲和性的尺度比率的形式以外，也还有其他的尺度比率将自己化为质的系統那样的形式，可以从量的方面来考察。化学物体在对飽和的关系上，形成了一个比率系統；飽和自身依靠一定的比例，彼此具有各別物质存在的两方面的数量，就是以这个比例化合的。但也有些尺度比率，其环节不可分，也不能表現为一个特殊的、各有差异的存在。这些尺度比率就是在前面被称为**直接的独立的**尺度那样的东西，它們是以物体的**比重**来代表的。——它們是在物体以内的重量对体积的比率；比率指数表現一种比重規定性与其他比率不同，它只是在**比較**中的一个确定的定量，是在外在反思中外在于那些比率的一个比率，并不以它自己与一个对立物的质的相比为基础。这就会有从一个**准**

尺把**比重系列**的比率指数作为一个**系統**来认識的任务，这个准尺把一个单純的算术的多特殊化为一个和諧的交錯点的系列。——对于认識上述的化学亲和性系列，也有同样的要求。但是，科学对这一点要达到像以一个尺度系統来把握太阳系星球距离的数字那样，还很遙远呢！

虽然諸比重最初好像并无彼此間的质的比率，然而，它們却同样有质的关系。当物体有了化学的化合时，即使只是汞合化或同体化，比重的**中和**也同样出現了。在上边已經提到过这样的現象，即：即使在化学上本来无关的物质，其混合后的体积与它們在混合前的体积之和，大小是不相等的。在混合中，它們交互地改变了它們用以发生关系的規定性的定量；以这种方式，它們表明彼此之間有了质的相比。在这里，比重的定量不仅表現为一个固定的**比較数**，而且是一个可变动的**比率数**；混合物的指数給出尺度的系列，其进展被不同于彼此化合的比重的比率数的另一原則所規定。这些比率指数不是排他的尺度規定；它們的进展是連續的，但自身包含着一个特殊化的規律，这規律与数量在其中化合的、形式地进展的比率是不同的，并且使前一进展与后一进展不可通約。

乙、尺度比率的交錯綫

尺度比率的最后規定是：尺度比率是特殊地**排他**的；这种排他性适合于作为不同环节的**否定**統一的中和。选择亲和性，就它对别的中和的关系看来，并沒有为这种**自为之有的**統一，产生更多的特殊化原則；特殊化只是仍然停留在一般亲和性的量的規定之中，

依据这种规定，便有了彼此中和的一些数量，因而与它們的环节的别的有关选择亲和性相对立。但是，由于量的基本规定，**排他的**选择亲和性，即使在与它不同的中和里，也**延續**自身；这种連續性不仅仅是作为比較的各种中和比率的外在关系，而且中和本身也有一种**可分离性**，因为可分离性由事物的統一而成，这些事物，作为独立的某物，每一个与对立系列的这一个或那一个事物发生关系，都是无所謂的，尽管它們是以各种特定的数量相化合的。于是，这个依賴自身中这样一种比率的尺度，便带有自己的漠不相关性；尺度在自己那里是一种外在的东西，并且在它对自身的关系中，是一种可变化的东西。

尺度**比率对自身的关系**，是与它作为量的方面的那种外在性和变化性不同的；与那种外在性和变化性相反，尺度比率作为对自身的关系，乃是一个有的、质的基础，是一个常存的、物质的基质，这个基质必須在它的质中包含这种外在性的特殊化原則，**連同自身**作为外在性中尺度的継續。

按照这种詳密的規定，排他的尺度在其自为之有中是外在于自身的；它排斥自身，旣建立自身为他物、仅仅是量的东西，又建立自身为一个同时又是别的尺度那样的别的比率；它被规定为本身自在地特殊化的統一，这个統一在自身那里产生了尺度比率。这些比率与早先那种亲和性不同，在那种亲和性中，一个独立物与不同的质的独立物相比，并且与一系列这样不同的独立物相比；在相同的中和环节之內，这些比率是在**同一的**基质那里出現的；尺度却規定自身，要排斥自己去到别的、仅仅是量的不同的比率（这些比率同样形成**亲和性与尺度**），与那些仍然只是**量的差异**的比率**交互**

更替。它們用这种方式，形成在較多和較少的阶梯上的一条*尺度**交錯綫**。

在这里，呈現着一个尺度比率，即一种独立的实在，它在质上与别的尺度比率不同。一个这样的自为之有是可以容納外在性和定量变化的，因为它在本质上也是一个定量的比率。它有一个幅度，在这个幅度內，它对于变化仍然是漠不相关的，它的质也不改变。但是，在这种量变中，出現了一个点，在那个点上，质也将改变，定量表明自己在特殊化，以致改变了的量的比率轉化为一个尺度，因而轉化为一种新质、一个新的某物。代替了前者的位置的比率，是被前者所規定的，一方面这是按照亲和性中諸环节的质的同一性，另一方面，則是按照量的連續性。但是，由于区别归入这种量的东西之中，所以新的某物就对先行者漠不相关；它們的区别只是定量的外在区別。所以，新的某物不是从先行者产生的，而是从自身直接产生的，即从內在的、还不曾实有的特殊化的統一中产生的。——新的质或新的某物又受自己的同一变化进程支配，如此以至无限。

*就一个质的进程是在經久不絕的量的連續性中而言，接近一个质变点的各比率，从量方面来考察，便只是由較多和較少而有区别。从这方面看，变化是**逐漸的**。但是，漸进性仅涉及变化的外在方面，而不涉及变化的质的方面；先行的量的比率，纵使无限接近于后继者，却仍然是一个不同的质的实有。因此，从质的方面来看，自身无任何界限的漸进性的单純量的进展，被絕对地中断了；

---

* 参看第127頁。

因为新生的质按其单純的量的关系来說，对正在消失的质是不确定的另外一种质，是漠不相关的质，所以过渡就是一个**飞跃**；两者被建立为完全彼此外在的。——人們喜欢通过过渡的漸进性試图**理解**一种变化；但是，漸进性倒不如說恰恰是单純的漠不相关的改变，是质变的对立面。在漸进性中，两种实在被当作状态或独立的事物，它們的联結倒是被揚弃了；建立起来的幷不是这一实在为别的实在的界限，而是这一实在絕对外在于别一实在；纵然**理解**在这里所要求的东西很少，而这样一来，却恰恰取消了理解所需要的东西。

注 释

自然数体系已經表明是这样一个质的环节的**交錯綫**，而这些环节是在单純外在的进程中出現的。这个体系一部分是单純量的往复进退，是連續的相加或相减，以致每一个数对它的先行者及后继者都具有同样的算术比率，而这些先行者和后继者对它們各自的先行者与后继者也是如此类推。但是，由此产生的各数也对别的先行或后继的数具有一种**特殊的**比率，或者将那些数之一的倍数表現为一个整数，或者是冪与根。——*在**音乐的**各种比率中，一种和諧的比率由于一个定量而出現在量的进展的音阶中，而这个定量本身，在音阶上对它的先行者与后继者，除了具有这些先行者与后继者对其各自的先行者与后继者的同样比率之外，就再沒有别的比率。当后继的音符与主音符像是越离越远时，或数通过算

---

* 参看第128頁。

术級数像是越来越变成别的数时，却反而一下子出現了**回复**或惊人的一致，它在质的方面并不是由直接的先行者所准备的，反而好像是一种 actio in distans［距离作用］，好像是对远离的东西的关系；单純漠不相关的比率并不会改变先行的特殊实在，甚至根本不能形成这种实在；这些比率的进展一下子中断了，并且因为这种进展是以同一方式在量的方面继續的，所以由于飞跃，一种特殊的比率便闖入了。

*在**化学化合**中，当混合比率不断改变时，这样的质的交錯与飞跃便发生了，即：在混合程度的特殊点上，两种物质形成各具特质的产物。这些产物不仅以較多或較少而相互区别，也不是在与这些交錯比率相近的比率中就已經現成地存在，不过程度較弱而已；它們乃是系于这些点本身。例如，氧与氮的化合，产生了各种不同的氧化氮和硝酸，它們只出現在混合的一定的量的比率中，并且根本具有不同的质，所以，在那些混合比率的中間，沒有产生特殊存在物的化合。——金属的氧化物，例如氧化鉛，是在氧化的某个量的点上形成的。并且以顏色及其他的质而相互区别。它們并不是相互逐漸过渡；处于那些交錯点中間的比率，不产生任何中和的、特殊的实有。一个特殊的化合物的出現，不須通过这些中間阶段，而是依靠一种尺度的比率，并且有它自己的质。——又如，*当水改变其溫度时，不仅热因而少了，而且經历了固体、液体和气体的状态，这些不同的状态不是逐漸出現的；而正是在交錯点上，溫度改变的单純漸进过程突然中断了，遏止了，另一状态的出現就是

* 参看第 128 頁。

一个飞跃。一切**生**和**死**，不都是連續的漸进，倒是漸进的中断，是从量变到质变的飞跃。

*据說**自然界中是沒有飞跃的**①；普通的观念，如果要想理解**发生**和**消逝**，就会像前面讲过的那样，以为只要把它們設想为逐漸出現或消失，那就是理解它們了。但在上面已經說过："有"的变化从来都不仅是从一个大小到另一个大小的过渡，而且是从质到量和从量到质的过渡，是变为他物，即漸进过程之中断以及与先前实有物有质的不同的他物。水經过冷却并不是逐漸变成坚硬的，并不是先成为胶状，然后再逐漸坚硬到冰的硬度，而是一下子便坚硬了。在水已經达到了冰点以后，如果仍旧在靜止中，它还能保持液体状态，但是，只要稍微振动一下，就会使它变成固体状态。

发生的漸进性的是根据这样的观念，即：正在发生的东西**，已經是感性的存在着或根本在**現实中存在着的**，仅仅由于太小，**还不能被人感知**；正如消逝的漸进性，也是根据这样的一种观念，即：代替正在消失着的东西的**非有**或**他物**也是同样存在着的，只是**还看不出来**。——而且，这里所謂存在着并不是指：在現存的某物中已經在自身中包含他物，而是指：他物作为**实有**，是**現存的**，只是还看不出来而已。因而，发生和消逝一般地都被揚弃了，或者換句話說，自在的东西、內在的东西(某物在实有以前就在其中)轉化为**微小的外在实有**，而本质的或概念的区别則轉化为外在的、仅仅是大

---

① "自然是不飞跃的"(Natura non facit saltum)，見萊布尼茲《人类知性新論》IV, 16。——譯者

* 参看第128頁。

** 参看第128—129頁。

小的区别。——用变化的漸进性来理解发生和消逝，就是同語反复所特有的无聊；那意謂着：正在发生或消逝的东西，預先就已經是現成的了，而变化則成了外在区别的簡单改变，这样，实际上就是同語反复。这种想要理解的知性所碰到的困难，就在于某物在质的方面过渡为与自己有别的一般的他物以及自己的对立面；为了避免这种困难，知性便自欺欺人地把**同一**和**变化**当作是**量的**漠不相关的、外在的变化。

*在**道德方面**，只要在"有"的范围內来加以考察，也同样有从量到质的过渡；不同的质的出現，是以量的不同为基础的。只要量多些或少些，輕率的行为会越过尺度，于是就会出現完全不同的东西，即犯罪，并且，正义会过渡为不义，德行会过渡为恶行。——同样，国家也是如此，假使其他条件都相同，但由于大小的区别，国家就会有不同的质的特性。法律与宪法，当国家的領域与公民的数目增长时，会变成某种别的东西。国家有它的大小尺度，如果勉强超出这个尺度，国家便会維持不住，在同一个宪法之下分崩离析，这个宪法只有在另一領域范围中才会造成国家的幸福与强盛。

丙、无尺度之物

排他的尺度，在其实在化了的自为之有中，本身仍然带有量的实有的环节，因而能够在定量的标尺那里升降，比率就是在标尺上改变的。某物或一种质，若是依靠这样的比率，便会被迫超出自己

---

* 参看第129—130頁。

而成为**无尺度的东西**，并以其大小的单純改变而毁灭。大小是一种状态，在这个状态里，一个实有可以好像无害地被卷进去，从而被毁灭了。

抽象的无尺度之物是一般定量，自身无規定，并且只是漠不相关的規定性，尺度并不由它而变化。在尺度的交錯綫中，这种規定性，同时被建立为特殊化的；那抽象的无尺度之物揚弃自己，成了质的規定性；最初，呈現的尺度比率过渡为新的尺度比率；这个新的尺度比率，就前一比率来看，是一个无尺度之物，但它在自己那里正是自为之有的质；于是，特殊存在物彼此的交替及其与仍然只是量的比率的交替，便建立起来，如此以至无限。在这过渡中呈現的东西既是特殊比率的否定，也是量的进展本身的否定，即自为之有的**无限物**。**质的**无限性，像在实有中那样，曾經是从有限中迸发出来的无限，是此岸在其彼岸中的**直接过渡**和消失。反之，**量的**无限性，就其規定性說，已經是定量的**連續性**，是定量超出自己的一种連續性。质的有限物**变成**无限物；量的有限物則是在自身那里的彼岸，并且**超出于自身**。但是，尺度特殊化的无限，把质的东西与量的东西都**建立为相互揚弃**，因而把它們最初的、直接的**統一**（这統一是一般的尺度）建立为到自身的回复，于是这个无限自身也就建立了。质的东西是一种特殊的存在物，它之所以过渡为另一存在物，只是因为比率的大小規定性发生了变化；因而质到质本身的变化被当作是外在的、漠不相关的变化，被当作是**与自身的消融**；此外，量的东西又自己揚弃了自在自为的規定的有，轉化为质的东西。在尺度的交替中，这样連續自身的統一，就是眞正常住的、独立的**物质**或**事情**。

这样呈現的东西便是：(甲)同一的事情，被建立为区别中的基础和常住的东西。**有**与其規定性的这种分离，在一般定量中已經开始；某物具有对其“有的”規定性漠不相关的**大小**。在尺度中，事情自身已經是质与量的自在的統一；质与量这两个环节，在“有”的一般范围內造成区别，从而使一个东西在另一个东西之外；常住的基质首先以这种方式在自身那里具有“有的”无限性的規定。(乙)基质的这种同一性，是在这样的情况中**建立起来的**，即尺度規定的統一破裂为质的独立性，这种质的独立性只是由量的区别构成，因此基质在这一区别中連續自己；(丙)在交错系列的无限进展中，质的事物在量的进程中之連續，即在漠不相关的变化中之連續，被建立起来；但是其中所包含的质的事物的**否定**，因而单純的量的外在性的否定，也都同样建立起来了。量超出自身，到一个他物，作为别一量的事物，在一个尺度比率或质出現时，这种超越便消失了，并且，质的过渡也在其中揚弃了自己，因为新质自身仅仅是一个量的比率。质与量的这种彼此过渡，是在它們的統一的基础上发生的，而这个过程的意义就是**实有**、**表現**或**建立**，即以质与量的統一这样的基质为基础。

在独立的尺度比率的系列中，这些系列的片面的項是直接的质的某物(如比重，鹼基或鹼、酸等化学物质)；其次，这些項的中和(在这里，也須把这些中和理解为具有不同比重的物质之化合)是独立的，甚至是排他的尺度比率，即自为之有的实有彼此漠不相关的总体。現在，这些比率只被規定为同一基质的交错点。于是，尺度与从尺度建立起来的独立性却降低为**状况**了。变化只是一种**状况**的改变，而**过渡的东西**却被当作在其中仍然是**同一的**。

要考察尺度所經历的規定的进展，便須将进展的环节这样綜合起来：首先，尺度本身就是质与量的**直接**統一，它既是一种通常定量，但又是特殊的。尺度既然不是与他物相关而是与自己相关的一个量的規定性，于是，从本质上看，尺度就是**比率**。其次，尺度自身所包含的环节，因此是被揚弃了的、不可分的；在尺度中的区別像在概念中的区別那样，它的每个环节本身，总是质与量的統一。由此而来的实在的尺度，产生了一些尺度的比率，它們作为形式的总体，自身是独立的。形成这些比率的各方面的系列，对于每个属于一方面而与整个对立的系列相比的个別項来說，乃是一个固定的序列。这个統一，作为单純的**序列**，还是完全外在的；它作为一个自为之有的尺度的內在的特殊化的統一，当然表現与尺度的各个特殊化有区別；但特殊化的原則还不是自由概念，唯有自由的概念才对尺度的区別給予內在規定；而这个特殊化原則却首先仅仅是基质或一种物质；为了使其区別成为总体，即具有不变的基质之本性，那么，現存的便只是外在的量的規定，这种規定同时又表現为质的差异。在基质与自身的这种統一中，尺度規定是一个揚弃了的規定，它的质是一个由定量所規定的、外在的狀况。——这个过程既是尺度的实在化的、进一步的規定，而且这个規定也正是尺度的被降低为一个环节。

第三章　本质之变

甲、絕对的无区别

有是抽象的漠不相关，在那里还不应該有任何規定性，其所以用了**无区别**这一名詞，是因为它自身被认为是有；純量是无区别，对一切規定都可以，但其所以如此，是因为一切規定对純量都是外在的，它自己与这些規定并无联系；无区别而可以称为絕对的无区别，則是：它**通过**有、质、量及其直接統一（尺度）的一切規定的**否定**，成了单純的統一，**以自身为中介**。在它那里，規定性只不过是状况，即以无区别为**基质**的一种**质的外在的东西**。

但是，这样被規定为质的外在的东西，只是正在消失的东西；质的东西，由于外在于有，作为它自己的对立面，只是自身揚弃的东西。以这种方式，規定性在基质那里只不过是被建立为一种空洞的区别物。但这空洞的区别物却是作为結果的无区别自身。所以这种无区别当然是具体的东西，是通过有的一切規定的否定而自身中介的东西。无区别作为这种中介，包含着否定与比率；所謂状况那种东西就是它的內在的、自身相关的区别；正是外在性及其消失使"有"的統一成了无区别，因此，它們是在无区别**之中**，所以这种无区别已不再只是基质，而**在它自己那里**也不再只是抽象的了。

乙、无区别作为它的因素的反比率

現在，必須看看无区别的这种規定如何在自身那里建立起来，

以及它如何因而被建立为**自为之有的**。

1. 尺度比率首先被当作是独立的，它們的还原是以**一个基质**为基础的；这个基质是它們的相互連續，因而是**完全**在其各种区别中呈現的、不可分的、独立的东西。基质中所包含的质与量的規定是为这些区别而出現的，这些規定在基质中如何建立起来乃是問題的全部关鍵所在。但这是由下列情况决定的：基质首先是結果，并且**自在地**是中介，但中介本身还沒有在基质那里建立起来；所以这首先是基质，而从規定性方面看来則是**无区别**。

因此，区别在无区别那里，本质上首先只是量的、外在的区别；同一的基质有两种不同定量，基质以此方式便是它們的**总和**，因而好像把自己也規定为定量了。但无区别只有在与那些区别有了**关系**时，才是这样固定的尺度，才是自在之有的絕对界限，因此，无区别本身又好像不是定量，而且无論如何不能作为总和或指数，来与别的总和或无区别对立。无区别仅仅包含着抽象的規定性，两种定量，为了它們可以被建立为在无区别那里的环节而彼此相对，是可变的、漠不相关的、較大或較小的。但是，由于受到它們的总和的固定界限的限制，它們的相比，同时又不是彼此外在的，而是彼此否定的；——这就是它們共处其中的质的規定那样的东西。据此，它們彼此同是在**反比率**中。这种反比率与先前的形式的反比率之所以不同，是因为整体在这里是一个实在的基质，而两方面的每一方面都被建立为应当**自在地**是这种整体。

依照上述质的規定性，区别又呈現着**两种质**的区别，一种质被另一种质揚弃，但彼此又不可分，因为两者都留在統一之中，并且构成統一。基质本身，作为无区别，同样也自在地是两种质的統

一；比率的每一方面因此都在自身中包含着这两种质，只是由于一种质較多而另一种质較少及其相反的情况而有区别；一种质只是由于它的定量才在一方面**占优势**，另一种质在另一方面也是如此。

因此，每一方面本身都是一个反比率；这个比率作为形式的比率，又轉回到有区别的方面那里。这些方面于是也按照它們的质的規定而各自在另一方中連續，每一种质都在另一种质中与自身相比，都只是以一个不同的定量而在双方的一方之中。它們的量的区别就是那种无区别，按照这种无区别，它們各自在另一方中連續，这种連續作为质的同一，是在两种統一体的每个之中的。——然而，每一方面都作为規定的整体，从而包含着无区别自身，所以两个方面同时被建立为彼此对比的独立的东西。

2. 有，現在作为这种无区别，是尺度的被規定的有，不再在直接性之中，而是以方才說过的、发展了的方式，和**无区别**一样了，因为它**自在地**是"有"的規定的整体，那些規定消解于統一体之中；**实有**也是如此，因为它是被建立起来的实在化的总体，在这种实在化中的环节，自身也是无区别的自在之有的总体，无区别作为环节的統一体而負荷这些环节。但因为这一統一体被固定下来，只是作为**无区别**，因而只是作为**自在的**，并且环节还沒有被規定为**自为之有**，即还沒有**在它們自身中**和**它們相互間**自行揚弃而达到統一；因此，便呈現着环节自身**对自身**的**漠不相关**作为发展了的規定性。

这种如此不可分离的独立物，現在須进一步加以考察。这个独立物在它的一切規定中是內在的；在規定中，它仍然与自身統一，不受規定干扰；但是，（甲）因为它是**自在的**总体，所以其中已經揚弃的規定性仍然留存，不过在它那里只是无根据地**出現**而已。

无区别的**自在**及其**实有**并不是联系着的；規定性直接表現在无区别那里；在每个規定性中，无区别都是整个的；所以規定性的区别首先被建立为揚弃了的区别，即**量的**区别；但正因为这样，規定性不是对自身的排斥，不是自身規定，而只是作为**外在地**規定了的有和变。

(乙)两个环节处于量的反比率中；这就是在大小上的反复增减，但这种反复增减不是由无区别(无区别正是这种反复增减的漠不相关)規定的，而在这里只是外在地被規定的。反复增减是指向一个在无区别之外的他物，而規定便在这个他物之中。从这方面看来，**絕对物**作为无区别，具有**量的**形式的第二个缺点，即区别的規定性不是由絕对物自身規定的；因此，絕对物也同样有了第一个缺点，即：区别在絕对物中只是一般**出現**的，即絕对物之建立，是某种直接的东西，而不是它自身的中介。

(丙)現在比率的**两方面**是环节，它們的量的規定性构成了它們的**持續性**的这种方式；它們的**实有**是由于这种对质的过渡漠不相关而取得的。但是，它們之所以有不同于它們的实有，并且是自在之有的持續性，那就是因为它們**自在地**是无区别，每一个都是两方面的**质**的統一体，质的环节分裂成这样的統一体。两方面的区别只限于：一种质之建立在一方面較多，在另一方面較少，另一种质則因而与此相反。于是，每一方面自身都是无区别的总体。——两种质的每一个，就个别看来，仍然同样是无区别的同一总和；每一种质从一个方面到另一方面中連續自身，并且不受在这方面中所建立的量的界限的限制。于是規定便到了直接的对立，而对立又发展为矛盾，現在須对此加以考察。

3. 因为每种质都是**在**每个方面**之中**与另一种质有关系，而且，如已經規定了的，这种关系只应該是量的区别。如果这两种质是独立的，譬如被认为是互不依賴的、感性的物质，那么，无区别的全部規定性便都破碎了，它的統一体及总体也会只是空名。但是，两种质倒不如說是被規定为綜括在統一体中而不可分离，每一种质只有在与另一种质的这种质的关系中，才有意义和实在性。但是**因为两种质的量的本性完全属于这种质的本性**，所以，**每种质只能达到另一种质所达到的范围**。如果两种质作为定量而彼此不同，那么，一种质就会超出另一种质，而且在其較多部分中，便具有为另一种质所沒有的漠不相关的实有。但是，在它們的质的关系中，每种质只是在有另一种质的情况下才能有。——由此可知，两种质是**均衡的**，因为一种质增减多少，另一种质便同样增减多少，并且它們的增减是按同一比率进行的。

因此，根据它們的**质的**关系，既不能达到**量的**区别，也不能产生质的**增多**。有关环节之**一**超过**另一**环节的增多只是一个維持不住的規定，换句話說，**这个增多只会又是另一个他物本身**；但是，在两个环节相等时，便連一个环节也沒有了，因为它們的实有只是依靠它們的定量的不相等。两个应有的因素的每一个，当它**超出**另一个因素时，便要消失，当它**等于**另一个因素时，也是这样。这种消失表現为：从量的观念来看，平衡破坏了，一个因素被认为比另一因素更大；于是，另一个因素的质的揚弃与其无法站住脚的情况被建立起来了；第一个因素占了优势，另一个因素以加速度减小，并被第一个因素克服了，这第一个因素于是把自己造成唯一独立的东西；因此，便不再有两个特殊的东西和两种因素，而只是一个

整体。

如此建立为規定之总体的这个統一体，像总体自身在这里被規定为无区别那样，是一个全面的矛盾；因此，这个統一体之**建立**，必須像这个自身揚弃的矛盾之規定为必須是自为之有的独立性那样；这种独立性的結果与眞理不再是仅仅无区别的統一体，而是自身內在的、絕对否定的統一性，这就是**本质**。

注 释

一个整体的**比率**以从质上彼此規定的諸因素之間的大小区别为其規定性，这样的比率曾应用于天体的橢圓运动。这个例子表明彼此处于反比率中的，起初只是两个质，而不是那样的两个方面，即它們的每一方面本身都是两方面的統一体及其反比率。人們往往因經驗基础的坚实而忽視理論应用到經驗基础上所导致的后果，这后果就是：或者必須毁掉作基础的事实，或者因为坚持事实(这是分所应有的)而必須证明与事实相对比的理論的空虛。这种对后果的无知，使事实及与事实相矛盾的理論安然共处。——簡单的事实是：在天体的橢圓运动中，它們的速度随着天体接近近日点而增加，随着天体接近远日点而减小。孜孜不倦的努力观察，已經精确規定了这件事实的量的方面；这件事实已进一步被归結到它的簡单的定律和公式里，因而实現了一切須眞正向理論要求的东西。但对反思的知性来說，这似乎是不够的。为了給現象及其規律以一个所謂解释，便假定了**向心力**与**离心力**是在曲綫上运动的两个质的环节。这两种力的质的区别就在于方向相反，就量的方面看，則在于它們被規定为不相等，一个增加时另一个便减少，反

之亦然；以后，它們的比率又被倒轉过来了，在向心力遞增、离心力遞減了一段时間之后，便到了这样一点，在那里向心力遞減而离心力遞增。① 但这个观念与那两种力的主要的质的規定性的彼此比率是矛盾的。由于这些規定性，那两种力完全不能分离；每种力只有同另一个力相关，才有意义；因此，在一种力超过另一种力的情况下，在一种力与另一种力沒有关系的情况下，这种力便不存在。如果一种力对另一种力的关系就像較大的力对較小的力的关系那样，假定它一旦比另一种力更大，那么，上边所說的情况便出現了，即：这种力获得了絕对优势，而另一种力便会消失；后者被当作是正在消失的和无法維持的东西；消失只是逐漸进行的，在大小方面一种力的所減即另一种力的所增，——这都对上述規定絲毫沒有改变什么；后者与前者一起消灭，一种力之所以是力，只是由于有另一种力才有它。这是一个非常簡单的考察；例如，像以前所說的，如果物体的向心力当物体接近近日点时增多少，离心力便相反地減多少，那末，后者便不可能再从前者把物体夺过来，并使其再一次离开中心物体；恰恰相反，向心力旣然一度占优势，那末离心力便被克服了，物体将以加速度趋向中心物体。反过来說，如果离心力在无限接近远日点的地方占优势，那末，說它現在在远日点要被較弱的力所克服，这也同样是矛盾的。——再者，很明显，招致**这种轉化**的是一种**外力**，这就是說，运动速度的时而加速、时而減速是**不能**从那些因素的假定的規定来**认識**或（所謂）**解释**的，尽管这些因素恰恰是为了解释这种区别而被假定的。这种或那种趋向

① 第一版此处接着有下列句子："我曾在一篇早期論文中，說明了这一主題，并指出这种区分及基于这种区分的說明之空洞无物。"——原編者注

消失的后果，从而椭圆运动也根本消失的后果，因为椭圆运动仍旧延續和从加速过渡到减速这一事实的确立，就被忽視和掩盖起来了。向心力在远日点对离心力由較弱而轉化为占优势，在近日点則与此相反，这种假定，**部分地**包含着上边闡释过的东西，即：反比率的每一方面自身都是这样整个的反比率；因为从远日点到近日点(即向心力应占优势)的运动的这一方面，还应当包含离心力，但向心力增大时离心力却减小；在减速运动方面，一个愈来愈占优势的离心力对向心力也有着同样的反比率，因此，沒有任何一方消失在另一方里，而只是愈来愈小，直到轉化为对另一方占优势时为止。因此，回到每个方面的东西，只不过是这种反比率的缺陷，即：或者，像在力的平行四边形中那样，每个力都被认为是自身独立的，这些力只以单純**外在的**会合成了运动，而概念的統一、事实的本性都被取消了；或者，两种力都通过概念在质上相比，沒有一种力能对另一种力保有漠不相关的、独立的持續，这种情况是由一个“較多”而給予它的。强度的形式或所謂动力的东西，也毫沒有改变什么，因为它以定量为其規定性，所以，它也只能发出与它对立的力所具有的同样多的力，即只在这样的情况下存在。但是，就部分而言，这种优势到其对立面的轉化，包含着关于肯定与否定的质的規定的交替，一个增长多少，另一个便丧失多少。这种质的对立的不可分的关联，在理論上被分解为**前后相續**，但理論仍不能因此而**說明**这种更替，尤其不能說明这种分解。当一种力增加多少而另一种力也减少多少时，还有統一的假象，而在这里这种假象却完全消失了；这里所說的，是单純的**外在的**相續，它只与那种有关的結論相矛盾，据那种結論說来，只要一种力变为优势，另一种力便

必定消失。

为了理解**物体**的不同的**密度**，同样的比率也已应用于引力与斥力；感受性与刺激性的反比率，也要被用于**生命**的这些因素的不相等，来理解整体、健康的各种規定，以及生物种类的不同。这种解释本来应該成为生理学、病理学以及动物学的自然哲学基础，但是，由于非批判地使用这些概念規定所夹杂的混乱与荒謬，結果很快地就放弃了这种形式主义，虽然它在科学中，特别是在物理天文学中还是极其广泛地继續着。

因为**絕对的无区别**似乎可以是**斯宾諾莎实体**的基本規定，所以还可以說，无区别当然是从这样的观点而是实体的，即：“有”的一切規定，以及思維与广延等一般更具体的每个区别，在无区别和实体这两者中都被当作已經消失。如果仍然要停留在抽象上，那末，在这深淵中毁灭了的东西，其实有的面貌如何，根本是不相干的。不过，实体作为无区别，部分地与**規定的需要**及对**規定的观点**有联系；它不应該仍然是斯宾諾莎的实体，这种实体的唯一規定是否定的，即一切都被吸收到它里面去了。在斯宾諾莎看来，区分——属性、思維与广延，还有样式、分殊以及其余一切規定——是完全經驗地引导来的；这种区分是在知性之中，知性本身也是一种样式。除了属性完全表現实体，并且属性和內容作为广延与思維的事物的序列是同一的实体之外，属性对于实体以及属性彼此之間便更沒有**别的規定性**了。但反思通过作为无区别这样的实体規定，便达到了区别；区别，那在斯宾諾莎那里是自在的东西現在**被建立起来了**，即**外在的**区别，因此更确切地說，就是**量的**区别。因此，在区别中，无区别当然像实体那样，自身仍然是內在的，但这

是抽象的，仅仅是自在的；区别**对无区别不**是內在的，作为量的区别，倒不如說它是內在性的反面，量的无区别也不如說是統一体的外在的有。因此，区别也沒有从质的方面来把握，实体沒有被規定为自行区分的东西，即沒有被規定为主体。关于无区别的范疇本身，下一步的結果就是：在这一范疇那里，量或质的規定的区别分裂了，正像在无区别的发展中所发生的那样；无区别是**尺度的消解**，在尺度內两个环节直接合而为一。

丙、到本质的过渡

*在**有**变为**本质**之前，絕对的无区别是“**有**”的最后一个規定；但是，它还沒有达到本质。它表明自身仍然属于有的范围，因为，它被規定为**漠不相关**，在它那里仍然有**外在的**量的区别。这种区别就是无区别的**实有**；它以此而与自身处于对立之中，对于这个实有，无区别只被規定为**自在之有的**絕对，而不被設想为**自为之有的**絕对。换句話說，**外在的反思**停留在这样的观点上，即：特殊物是**自在的**或在絕对中是**同一的**，它們的区别是漠不相关的，不是自在的区别。这里还有的缺点，在于这种反思并不是**思維的**、主观意識的**外在反思**，而是区别必須揚弃自身的那种統一所特有的規定；那种統一表明自己是絕对的否定，**对它自身**漠不相关，对它自己的漠不相关也和对他物同样的漠不相关。

但是，无区别的規定的这种自身揚弃已經产生了；在建立这个

* 参看第130頁。

规定的发展过程中，它已經在一切方面表現为矛盾。它是**自在的**总体，在这个总体中，揚弃了并包含了“有”的一切規定；因此，它是基础，但只是**在自在之有的片面規定中**，它才有，于是区别、量的差别和諸因素的反比率在它那里都是**外在的**。它自身和它的規定的有相矛盾，它的自在之有的規定和它的建立起来的規定性相矛盾，所以，它是否定的总体，这个总体的規定性在自身那里揚弃了自身，因而揚弃了无区别的基本片面性，它的自在之有。这里所建立的是无区别眞的是什么那样的东西，它是对自身单純的、无限否定的关系，与自身不相容，是自己对自己的排斥。規定和被規定既非过渡，亦非外在的变化，又非在无区别那里的規定的**产生**，而是无区别的自身相关，这种自身相关是它自己的和它的自在之有的否定性。

但是这样被排斥出来的規定，現在却不属于自己，不在独立性或外在性中出現，而是作为环节，首先属于**自在之有的**統一体，不曾被統一体释放出来，而被作为基质的統一体負荷起来，并且唯一地被这个統一体充实起来；其次，作为規定，对于**自为之有的**統一体是內在的，并且这些規定只是由于統一体的自身排斥才有的。它們不像在整个有的范围內那样，是**有的事物**，現在絕对只是**被建立**起来的事物，即絕对具有規定和意义，它們**关系**到它們的統一体，因而每个規定都**关系**到它的另一規定和否定；——它們以它們这种相对性为标志。

*于是，一般的有和不同的規定性的有或直接性，以及自在之

---

* 参看第130頁。

有都消失了，而統一体就是有，是**直接的**、**作为前提的**总体，因此，**它只是**这种**单純的自身关系**，由于揚弃**这种前提而有了中介**，而这种前提之有与直接之有自身，則只是这种統一体的排斥的一个环节；原始的独立性与自身同一性只是**終結的**、**无限的自身融合**，因此，有被規定为**本质**；有，通过有的揚弃，是**与自身在一起**的单純的**有**。